

İMÂMİYYE ALGISINDA SÜREÇ İHMALİ VE GENELLEME SORUNU: EŞ'ARÎ MAKÂLÂT GELENEĞİ ÖRNEĞİ*

Gönderim Tarihi: 17.09.2018

Kabul Tarihi: 16.11.2018

Ümüt TORU

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Dr. Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology,
Department of Kalam and History of Islamic Sects
Amasya, Turkey
umittoru@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-5055-7995

Öz

Mezhepler arası ilişkiler, öncelikle algılar üzerine bina edilir. Bu algılar, olgu ile birebir mutabık olabildiği gibi hiç alakasız da olabilmektedir. Bu yüzden fırkalarla ilgili algının doğru bilgilere dayanmasını sağlamak, Mezhepler Tarihi araştırmalarının ana amacıdır. Ne var ki bilhassa bazı klasik dönem Mezhepler Tarihi kaynaklarında mezheplerle ilgili çok ciddi algı sorunları yar almaktadır. Bunların başında da süreç ihmalinden kaynaklanan sorunlar yer alır. Süreç ihmali, fırkaların fikirlerindeki değişim ve hatta gelişimleri dikkate almama ve tarihsel görüşler üzerinden onlarla ilgili genel bir yargıya ulaşma şeklindeki yaklaşımın adıdır. Örneğin İsferyî'nî'ye göre bütün İmâmî fırkalar, Kur'an'ın tahrif edildiğine inanmaktadır. Ancak onun bu algısı büyük oranda gerçek dışıdır. Çünkü bu, sadece bir kısım İmâmî âlimin fikridir. İsferyî'nî, açık bir şekilde bireysel ve tarihsel bir fikri genelleştirmiştir. Bunun yanında şeriatın reddi, teşbihe dayalı Allah tasavvuru ve Allah'a ait sıfatlarının hâdisliği meselelerinde de çok ciddi algı problemleri mevcuttur. Biz makalemizde bu ve benzeri sorunlar üzerinde duracak ve bunun tarihsel ve dinsel sebeplerini tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, İmâmiyye, Eş'arî, Makâlât, Kur'an'ın Tahrihi.

* Bu çalışma 2017 yılında tamamladığımız "Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Ümüt Toru, *Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı*, Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017.)

This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Perception of İmâmiyya in Ash'arite Maqâlât Tradition", (Ümüt Toru, *The Perception of İmâmiyya in Ash'arite Maqâlât Tradition*, PhD Dissertation, Cumhuriyet University, Sivas/Turkey, 2017).

The Problem of Process Neglect And Generalization in the Perception of Imāmiyya: The Case of Ash'arite Maqālāt Literature

Abstract

Relations between sects are primarily based on perceptions. These perceptions can be either compliance with the phenomenon or irrelevant. Thus, one of the main purposes of the History of the İslamic Sects is to ensure that the perception about the sects must be based on the right information. However, there are very serious perception problems related to sects in some classical sources of history of sects. At the beginning of this, there are problems caused by process neglect. Process neglect is the name of the approach of not considering the changes in the ideas of the sects and even the developments and reaching a general judgment about them through historical views. When we look at the Ash'arite heresiographers' perception of Imāmiyya, we can see some examples of this. For example, according to Isferāyinī, all the Imāmite sects believe that Qur'an is distorted. However, this perception is largely wrong. Because only some Imāmite scholars have this idea. Isferāyinī has openly generalized an individual and historical opinion. In addition, there are very serious problems of perception on the issues of denial of sharī'ah, anthropomorphic concept of God and attributes of Allah. In this article we will focus on these and similar problems and try to analyze their historical and religious background.

Keywords: History of İslamic Sects, Imāmiyya, Ash'arite, Heresiographers, Corruption of the Qur'an.

Giriş

Psikolojik bir olgu olarak algı, bireylerin beklentileri, geçmiş yaşantıları ve kültürlerinin yanı sıra içinde bulunulan çevresel faktörlerin de etkisi ile dışarıdan gelen uyarıcıların zihinde anlamlandırılmış haline verilen addır.¹ Algılayan bireyin ve beynin aktif yorumunun bir ürünü olduğu için her zaman dış dünyanın motamot bir kopyasını yansıtmamaktadır.² Ne var ki algılar, algılayanın gerçeği olarak işlev görmekte ve algılayan, zihnindeki gerçekliğin dışsal gerçek ile birebir uyumlu olduğuna inanmaktadır. Buradan hareket ederek Mezhepler Tarihi açısından kullandığımızda algının, bir mezhebin kendi tarihsel gerçekliğinden ziyade muhalifinin ya da mensuplarının zihnindeki haline karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla bir mezhebin hakiki ve zihnî olmak üzere iki çeşit varlığından

¹ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 118-119; Halil Apaydın, *Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016), 66-69.

² Nuri Bilgin (ed.), *Sosyal Psikoloji* (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 304; D. O. Sears v.dğr., "Sosyal Biliş", çev. Nizâmettin Koç - Ali Dönmez, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 24/1 (1991): 107.

söz edebiliriz. Bir mezhebin hakiki varlığı, o mezhebin tarihsel gerçekliğini ifade ederken zihnî varlığı, bireylerin düşünce dünyasındaki yansımalarını ve bireyler tarafından algılanmış halini ifade etmektedir. Bu algı, mezhebin hakikati ile uyumlu olabileceği gibi tarihsel gerçekliği ile hiç alakasız da olabilmektedir. Zira fırka mensupları, eğitim ve sosyalleşme gibi süreçler neticesinde mezhebine dair olumlu ve abartılı bir algıya sahip olabilirken muhalifleri, yine benzer sebeplerle o mezhebe yönelik olumsuz ve çarpıtılmış bir algı içerisinde olabilmektedir. Abartılmış ya da çarpıtılmış halinin karşısında ise fırkanın kendi tarihsel ve dışsal gerçekliği bulunmaktadır.

Mezheplerle ilgili algıyı biçimlendiren çok çeşitli etmeden bahsedilebilir. En başta belli bir mezhebe aidiyet hissi bile başlı başına olumsuz algı sebebi olabilmektedir. Zira sosyal psikoloji alanında gruplar arası ilişkiler üzerinde yapılan birçok araştırma, insanları biz (grup içi) ve onlar (grup dışı) şeklinde asgarî kriterlerle tek başına gruplamanın bile “grup içi tarafgir davranışın” ve “gruplar arası rekabetin” ortaya çıkması için yeterli bir şart olduğunu göstermiştir. Bu araştırmaların sonuçlarına göre bir kişi, bir kez kendisini bir gruba ait hissetmeye başladığında, o gruptan hiçbir kazancı olmasa, üyesi olduğu gruptaki insanları hiç tanımasa ve hatta grup tamamen kura ile oluşturulmuş olsa bile kendi grubuna yönelik yanlı bir tutum takınmış, grup içi üyeler hakkında daha olumlu değerlendirmelerde bulunmuş, diğer grubu yargılamaya başlamış, hangi gruptan ise o grubu iyi, diğer grubu kötü görme eğilimi geliştirmiştir.³ Yani “süreç içinde üretilen grup kimliği, kendi içlerinde bütünleşme ve dayanışma, kendi dışlarında rekabet ve çatışma unsuru” olmuştur.⁴ Bu yönüyle denilebilir ki her inanç ve ideoloji, tabiatı gereği temelde etnosantrik, yani kendi grubunu olumlu ve iyi, diğerlerini ise kendi grubuna göre daha kötü ve aşağı gören bir bakış açısına sahiptir.⁵ Ancak bu, patolojik bir durum değildir. Çünkü biz ve ötekiler şeklindeki bütün kategorik

³ Sears v.dğr., “Sosyal Biliş”, 115; Sibel A. Arkonaç, *Sosyal Psikoloji* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 334-339, 351; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 545; Nuran Hortaçsu, *Ben Biz Siz Hepimiz (Toplumsal Kimlik ve Gruplar Arası İlişkiler)* (Ankara: İmge Kitabevi, 2007), 91, 94; Nuran Hortaçsu, *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler* (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 277; Bilgin, *Sosyal Psikoloji*, 237-238; Asım Yapıcı, *Din, Kimlik ve Ön Yargı (Biz ve Onlar)* (Seyhan: Karahan Kitabevi, 2004), 20, 49, 62 v.dğr.

⁴ Halil Aydınalp, “Sosyal Çatışma ve Din”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010): 200.

⁵ Bk. Yapıcı, *Din, Kimlik ve Ön Yargı*, 109; Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2009), 222.

ayrımların doğasında kendini olumlu, diğerlerini ise daha olumsuz bir konumda algılama duygusu hâkimdir.⁶ Bu algı doğrultusunda bireyler, kendi gruplarının karşıt gruptan en azından daha iyi olduğunu savunurlar.⁷

Mezhep mensubiyetinin yanında mezheplerin din anlayışları ve temel hassasiyet noktaları, muhalif mezheplerin doğrudan ya da dolaylı birtakım dinsel naslarla ötekileştirilmeleri, sosyo-kültürel hayatta daha görünür bir hâl almaları, siyasal, sosyal veya ekonomik bakımdan yakın tehdit konumuna gelmeleri ya da bu konumdaki oluşumlarla benzerlik arz etmeleri gibi dinsel ve tarihsel şartlar da mezheplerle ilgili algının şekillenmesinde ve çoğu defa olumsuz bir hâl almasında etkin bir rol oynamaktadır.⁸

Belirttiğimiz üzere mezhepler hakkındaki algı, olgu ile birebir mutabık olabildiği gibi bazen hiç alakasız da olabilmekte ya da mezhebin tarihsel ve fikrî gerçekliğinin sadece bir yönünü yansıtabilmektedir. Benzer görüşleri görmezden gelme, uç noktaları ön plana çıkartma ve süreç ihmali gibi seçmeci, indirgemeci ve genellemeci yaklaşımlar, mezhep algısının olguyla irtibatını sorunlu hale getiren hususların başında gelmektedir. Süreç ihmali, fırkaların tasvirinde onların fikirlerinin oluşum, değişim ve hatta zaman zaman gelişim sürecini dikkate almayarak, bir diğer ifadeyle onu tarihten soyutlayarak fırkayı zaman ve zemin üstü bâtil, bidat ve dalâlet ehli bir konumda yerleştirme çabasına verilebilecek isimdir. Bu yöntem, iki ana çerçevede temsil edilmektedir. Bunlardan birincisi, fırkanın bu görüşe nasıl ulaştığının, hangi tarihsel sürecin ürünü olarak bunları zikrettiğinin, yani görüşün ve fırkanın öncesinin zikredilmemesidir. Süreç ihmalinin ikinci biçimi ise fırkanın bir kez bu görüşü ifade ettikten sonra müteakip dönemlerde bu görüşlerde herhangi bir revizyona gidip gitmediğinin belirtilmemesidir. Normatif yaklaşımın doğal bir sonucu olarak ilk dönem Mezhepler Tarihi yazıcılığında fırkanın o görüşe nasıl ulaştığının pek bir önemi yoktur. Önemli olan o görüşü bir kez ifade etmiş olmasıdır. Fırkanın eleştiriye müsait görüşü savunduğu dönem, onun kendisine en uzak bulunduğu noktayı temsil ettiğinden fırka genellikle o dönemdeki görüşlerine indirgenmekte, bu görüşler üzerinden bir algı inşa edilmekte, sonraki dönemlerde gerçekleşen muhtemel yakınlaşmalar göz ardı edilmektedir. Zamanla tarihten silinip gitmiş olsa bile bazı fırka ve akımlar,

⁶ Yapıcı, *Din, Kimlik ve Ön Yargı*, 122.

⁷ Hortaçsu, *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*, 273.

⁸ Mezhepler arası ilişkileri etkileyen faktörlerin Şîî-Sünnî ilişkileri ekseninde kapsamlı bir analizi için bk. Cemil Hakyemez, "Ehl-i Sünnet'in Şîilik Algısı ve Temel Etkenler", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6: 2 (2013): 173-194.

bazı tarihsel olay ve görüşler, kendi sistemini haklı çıkartma adına bir öteki olarak sürekli canlı tutulmaktadır. Bütün bunlar, Mezhepler Tarihi'ne, "fırkaların tarihsel gerçekliklerinin ne olduğunu, hangi düşünce ve zihinle tanınma ve tanıtılma yoluna gidildiğini,"⁹ bir diğer ifadeyle "mezheplerin makâlât yazarları tarafından ne tür bir dönüştürücü zihinsel etkinliğine tabi tutulduğunu"¹⁰ aydınlatma gibi bir sorumluluk yüklemektedir. Bu temel ilkeden hareketle makalemizde Eş'ârî makâlât yazarlarının İmâmiyye algısında süreç ihmalinin yol açtığı algı sorunları ortaya konmaya ve mukayeseli bir bakış açısıyla üzerine algı inşa edilen fikirler tarihlendirilmeye çalışılacaktır. Bu kapsamda öncelikle Eş'ârî makâlât yazarlarının İmâmiyye başlığı altında zikrettiği fikirlerin İmâmiyye tarihinde ne zamandan beri dillendirilmeye başlandığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Daha sonra Eş'ârî makâlât yazarlarının hayatta olduğu ve İmâmiyye'nin yaşayan tek kolu olan İsnâaşeriyye tarafından temsil edildiği dönemde söz konusu fikirlerin benimsenip benimsenmediği tespit edilmeye ve Eş'ârî âlimlerin buna atıf yapıp yapmadığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu suretle Eş'ârî makâlât geleneğine ait eserlerin "tanık metinler"¹¹ niteliğini taşıyıp taşımadığını ya da bu niteliği hangi bakımlardan yansıttıklarını tespit etmeyi amaçlamaktayız. Ancak bu kapsamda öncelikle İmâmiyye diye zikredilen fırkanın kimliğini ortaya koymak faydalı olacaktır.

İmâmiyye isimli bir fırka, İslam Mezhepleri Tarihi'nde hicrî üçüncü asrın ortalarından beri yaygın bir şekilde zikredilmesine¹² rağmen ifade ettiği kişi ya da grubun ortak nitelikleri hakkında tam bir netlik söz konusu değildir. Mesela Ashâbu'l-hadis'ten Malatî (377/988), İmâmiyye ismini Râfıza ile birlikte tüm Şîî fırkaları içine alacak şekilde şemsiye isim olarak kullanır.¹³ Şîî-İmâmî eğilimli Mu'tezilî bir âlim olan¹⁴ tarihçi Mesûdî

⁹ Muhammed Mescid-i Câmîî, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, çev. Ejder Okumuş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 139.

¹⁰ Orhan Ateş, "el-Milel ve'n-Nihal'in Mukaddimesi Çerçevesinde Şehristânî'nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 1/2 (2008): 110.

¹¹ Her metin, belli oranda çağının tanığıdır. Eserlere, yazarının din anlayışını ve dünya görüşünü yansıtan metinler olmasının yanında üretildiği toplumun siyasal hassasiyetlerine, sosyal yapısına ilişkin ipuçları taşıyan tanık metinler olarak bakmak mümkündür. "Tanık metin" kavramsallaştırması için bk. Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 52.

¹² Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesi'nin Teşekkül Süreci* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 18-19.

¹³ Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân el- Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'i*, thk. Muhammed Zinhum Muhammed Azb (Kahire: Mektebetü medbûlî, 1992), 18.

(346/957), İmâmiyye ismini Şia'nın alt kolları olan bir fırkası olarak zikreder.¹⁵ İsmâilî âlim Ebû Temmâm (IV/10. yüzyıl) ile Eş'arî âlimler Bağdâdî (429/1038), İsferâyinî (471/1079), Şehristânî (548/1153) ve Fahreddin er-Râzî (606/1210) ise İmâmiyye'nin "Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den sonra imametin Hüseyin'in evlatlarında devam etmesi" gerektiğini savunan kişi ya da grupları niteleyen bir isim olduğunu düşünmektedirler.¹⁶ Bu âlimlerden Şehristânî'ye göre Hüseyin soyunun imametini savunan söz konusu fırkalar, Hz. Peygamberin vefatından sonra Hz. Ali'nin, sadece vasıflarına ima edilerek değil, bizzat ismiyle kendisine işaret edilmek suretiyle açık bir nassla imam olduğunu iddia etmektedirler. Bunların nazarında dinde imam tayininden daha önemli bir şey söz konusu olmadığından Hz. Peygamber, kendisinden sonra Ali'nin imametini açıkça ortaya koymuştur. Bu yüzden de sahabenin ileri gelenleri ile ilgili olarak en azı zulüm ve düşmanlık isnadı olmak üzere küfre varacak derecede ağır ithamlarda bulunmuşlardır. Bunlar, Cafer es-Sâdık'ın vefatına kadar imametin Hüseyin evladında devam ettiği konusunda herhangi bir ihtilaf yaşamamışlar, ancak onun ölmesiyle birlikte her birisi onun evlatlarından farklı bir kişi hakkında nass bulunduğunu iddia eden çok sayıda fırkaya ayrılmışlardır.¹⁷

¹⁴ Casim Avcı, "Mesûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 353-355; Metin Bozkuş, *Mürûcu'z-Zehab'te İslâm Mezhepleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 25-72;

¹⁵ Ebü'l-Hasan b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zehab ve me'âdinu'l-cevher* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 2005), 4: 160; Ebü'l-Hasan b. Ali el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî (Kâhire: Mektebetü'ş-şarki'l-İslâmiyye, 1938), 199.

¹⁶ Bk. Ebû Temmâm, *Bâbu'ş-şeytân min-kitâbi'ş-şecere*, thk. Wilfred Madelung - Paul E. Walker (Leiden: y.y., 1998), 121-126; Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*. Mısır: Dâru'l-ma'ârif, ts., 53-72; Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyinî, *et-Tabşîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırakati'n-nâciyeti an fıraki'l-hâlikîn* (Kahire: Matbaatu'l-envâr, 1940), 36-40; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdulkarim eş-Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, Thk Muhammed Seyyid Keysânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 1: 162-173; Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Muhammed el-Mutasım Billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-'Arabî, 1986), 53-56; Fahreddin er-Râzî, *Muḥassalu efkârü'l-müteakdimîn ve'l-müteahhîrîn* (Kahire: Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye, ts.), 248-253; Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzu'l-mûnika fi-â râi ehli'l-ilm*, thk. Esad Cuma (Tunus: Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmi'l-insâniyye, 2004) 389-396. (Bununla birlikte Bağdâdî ve İsferâyinî, "Hz. Hasan neslinden Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin imametine inandıklarını ve mehdî olarak onu beklediklerini" belirttikleri Muhammediyye fırkasını da İmâmiyye'ye nispet etmişlerdir. Bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 56-57; İsferâyinî, 35-36.)

¹⁷ Şehristânî, *el-Milel*, 1: 162, 164-165.

Hanefî âlim Mekhûl en-Nesefî (318/930), İmâmiyye diye isimlendirdiği fırkaya herhangi bir alt kol nispet etmez. Ancak bunların “Dünya, hiçbir zaman Hüseyin evlatlarından hâlî kalmaz. Dünyada ya açık bir şekilde ortada ya da gözden ırak bir şekilde saklı olarak her zaman bir Hüseyin evladı mevcuttur. Onlardan birisi öldüğü zaman mutlaka aynı niteliklere hâiz bir diğer imam gelir. Bunların sahip olduğu ilmi kendilerine Cebrail öğretir. Bu yüzden bunlardan başkasından ilim öğrenilemez. İmamları bilmeden ölen, cahiliyye ölümüyle ölmüştür.” diyen Şîî fırka olduğunu belirtir.¹⁸ Mu'tezilî âlim Nâşî el-Ekber (293/906), herhangi bir açıklama yapmadığı gibi İmâmiyye ismini de kullanmaz. Ancak onun Mezhebü'n-Nesak (Sırasıyla İmamlara İnananlar) diye isimlendirdiği Şîî fırkalar, genelde Hüseyin soyundan gelen şahısların imametini hakkındaki çeşitli gruplaşmaları ifade etmektedir.¹⁹ İmam Eş'ârî (324/936) ve Mu'tezilî âlim Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (319/931) ise Hüseyin soyunun imametini savunan fırkaların yanında Muhammed b. el-Hanefiyye ve evlatlarının imametini savunan Keysânî fırkaları da İmâmî fırkalar arasında zikretmektedirler.²⁰ Bunun nedeni her ikisinin de İmâmiyye'yi “Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin kendisinden sonraki imam olacağı konusunda açık nass koyduğunu ve ümmetin Hz. Ebu Bekir'i halife seçmekle dalâlete ve küfre düştüğünü kabul eden fırka” olarak tanımlamalarıdır.²¹ Onlar, muhtemelen bu tanım üzerinden hareket ettikleri ve Keysânî fırkaların da bu düşüncede olduğunu kabul ettikleri için İmâmiyye'yi daha geniş kapsamlı bir kavram olarak ele almışlardır.²²

¹⁸ Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî, *Kitâbu'r-red alâ ehli'l-bida'i ve'l-ehvâi*, thk. Seyit Bahçivan (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 176-177.

¹⁹ Bk. Nâşî el-Ekber Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Şirşîr el-Enbârî (293/906). *Mesâilu'l-imâme*. thk. Joseph Vann Ess (Beyrut: Dâru'n-neşr, 1971), 46-47. Mes'ûdî de Ashâbu'n-Nesak isimli Şîî bir fırkadan bahseder. Ancak onun bahsettiği bu grup, daha başka niteliklere sahiptir. Ebu Temmâm da benzer görüşlere sahip bir fırka anlatır. (Bk. Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işrâf*, 199; Ebû Temmâm, *Bâbu's-şeytân min-kitâbi's-şecere*, 123.)

²⁰ Bk. Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'ârî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dâru'n-Neşr, 1980), 18-23; Ka'bî'nin İmâmiyye tasnifi hakkında bk. Ebü'l-Hasan Kâdî Abdülcabbâr Abdülcabbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (fi'l-imâme)*, thk. Mahmûd Muhammed. Kâsım (b.y.: y.y., ts), 2: 176-183; Ebû Saîd Neşvân b. Saîd el-Himyerî, *Hûru'l-'ıyn*, thk. Kemâl Mustafâ (Sanaa: el-Mektebetü'l-Yemeniyye, 1975), 212-220.

²¹ Bk. Eş'ârî, *Maqâlât*, 16-17; Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî (fi'l-İmâme)*, 2: 176; Neşvânü'l-Himyerî, *Hûru'l-'ıyn*, 211.

²² İmâmiyye isminin kaynaklarda ilk kullanımıyla ilgili kapsamlı bir analiz için bk. Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesi'nin Teşekkül Süreci*, 16-20.

Bizim makalemizde İmâmiyye ismine yüklediğimiz anlam, yukarıdaki birtakım tanımlamalardan farklı bir muhtevaya sahiptir. Zira söz konusu açıklamalara göre İmâmiyye, Hz. Peygamberin vefatından sonra Hz. Ali'nin, bizzat ismi belirtilmek suretiyle imam tayin edildiğini iddia eden, Hz. Ali ve Hz. Hasan'dan sonra Hz. Hüseyin'in ve evlatlarının imametini savunan, Hz. Ali hakkında açık nass bulunduğunu düşündükleri için sahabenin ileri gelenleri hakkında küfre varacak derecede ağır ithamlarda bulunan ve hatta bu yüzden Râfıza diye de isimlendirilen, her imam döneminde zamanının imamını bilmeden ölenlerin cahiliyye ölümüyle öldüğünü kabul eden, imamların ilminin vehbî olduğunu düşünen ve bunun yanında kıyâmete kadar dünyanın hiçbir zaman imamsız kalmayacağını söyleyen" fırkanın adıdır.²³ Ne var ki bu tanım, İmâmiyye'nin bilinen en büyük ve en son fırkası olan İsnâaşeriyye'nin ulaştığı nokta üzerinden yapılmış bir tanımdır ve ilk günden bu yana tüm İmâmî fırkalar tarafından kabul edilen ortak hususları ihtiva etmemektedir. Bu yüzden biz, İmâmiyye ismini çeşitli alt kolları bulunan üst bir fırka adı olarak kullanacak ve bu isim ile "Hz. Ali (38/658), Hasan (51/673) ve Hz. Hüseyin'den (61/680) sonra sırasıyla Ali Zeynelâbidîn (95/713), Muhammed el-Bâkır (113-119/731-737), Cafer es-Sâdık (148/765), Musa el-Kâzım (183/799), Ali er-Rıza (203/818), Muhammed et-Tâkî (220/835), Ali en-Nâkî (254/868), Hasan b. Ali el-Askerî (260/873) ve Muhammed el-Mehdî²⁴ gibi Hüseyin evlatlarının imam olduğunu iddia eden ve imameti bu kişilerden herhangi birisinde sona erdiren fırkaların tamamını" kastedeceğiz. Eş'arî makâlât yazarlarının çoğunlukla bahsi geçen imamet silsilesini kabul eden kişi ya da grupları İmâmiyye kapsamında

²³ Eş'arî, *Makâlât*, 16-17; Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbu'r-red alâ ehli'l-bida'i ve'l-ehvâi*, 176-177; Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî (fi'l-İmâme)*, 2: 176; Neşvânü'l-Himyerî, *Hûru'l-'iyn*, 211; Şehristânî, *el-Milel*, 1: 162, 164-165.

²⁴ Muhammed el-Mehdî, İmâmiyye mensupları tarafından 260/874 yılında gaybete girdiği, ilk başlarda sefir adı verilen birtakım elçilerle görüştüğü, ancak 329/941 yılından itibaren büyük gaybete girdiği ve kimseyle görüşmemeye başladığı kabul edilen, hâlâ yaşamaya devam ettiği düşünülen ve kıyametten önce mehdî olarak ortaya çıkması beklenen on ikinci ve son imamın adıdır. Tarihsel kimliği konusunda çok çeşitli iddialar söz konusudur ve böyle bir kişinin gerçekten yaşayıp yaşamadığı dahi kesin bir şekilde bilinmemektedir. Muhammed el-Mehdî ve gaybeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesi'nin Teşekkül Süreci* 155-188; Halil İbrahim Bulut, "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004): 49-68; Cemil Hakyemez, *Gaybet İnanç ve Şiîlik'teki Yeri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 83-130; Said Amir Arjomand, "İmamiyye Şiası'nda İmamet Krizi ve Gaybet Kurumu", çev. Ali Avcu, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2010): 556-568.

zikretmesi, söz konusu tanımın benimsenmesinde belirleyici bir etken olmuştur.

1. Kur'an'ın Tahrifi

Kur'an-ı Kerim, Müslümanların din, dünya ve âlem tasavvurunun merkezinde yer alan en temel inanç umdesidir. Her türlü görüş ve kabul, meşruiyetini öncelikle ondan alır. Çünkü o, Müslümanların nazarında ilk geldiği günkü biçimini olduğu gibi korur. Bu yüzden de onun mevsukiyetine halel getirebilecek her türlü iddia, büyük bir tepki görür. Bu yöndeki iddialar ise daha çok bazı Şîî fırka ya da şahıslarla ilişkilendirilmiştir.

Mürcie'den Hasan b. Muhammed'in (ö. 100/718), 75/694 ila 80/699 yılları arasında bir dönemle tarihlendirilen²⁵ *Kitabu'l-İrcâ* adlı risalesine bakılırsa Şia tarihinde Kur'an'ın tahrifine yönelik iddialar, çok erken sayılabilecek bir dönemden itibaren dillendirilmeye başlanmıştır. Söz konusu kaynağa göre Ehl-i Beyt'i imam edinin onların dinlerini taklit eden Sebeiyye, "Hz. Peygamber'in (as) Kur'an'ın onda dokuzunu gizlediğini, kendilerinin insanların yüz çevirdiği bir vahiy ve gizli bir ilimle hidayete erdiklerini" iddia etmiştir.²⁶ Bu iddianın İmâmiyye'deki yansımalarına baktığımızda Kur'an'ın herhangi bir ayetinin Hz. Peygamber tarafından saklandığına dair görüşlerin kesinlikle reddedilmekle birlikte sahabe tarafından gerçekleştirilen birtakım tahrif iddialarının yaygın bir şekilde dillendirildiğini görmekteyiz. Şîî-İmâmî literatürde Kur'an'ın tahrif edildiğine dair ifadeler içeren ilk kaynak, Süleym b. Kays'a (ö. 76/695) ait olduğu belirtilen, ancak ona aidiyeti şüpheli olan²⁷ *Kitâbu Süleym b. Kays* adlı eserdir.²⁸ Elimizde mevcut olmamakla ve içeriği itibariyle tahrif iddialarını benimsediği mi yoksa eleştirdiği mi bilinmemekle birlikte hicrî ikinci asrın ilk yarısından itibaren Ebû Cafer Muhammed b. Hasan es-Sayrâfî'nin (ö. 148/765) *et-Tahrîf ve't-tebdîl* ve Ahmed b. Muhammed es-Seyyârî'nin (ö. 268/882) *Kitâbu'l-kırâat (et-Tenzîl ve't-tahrîf)* adlı eserleri, bu meseleye

²⁵ Sönmez Kutlu, "İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997): 322.

²⁶ Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye, "Kitâbu'l-İrcâ", *İlk Mürcîî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ* içinde, çev. Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997): 327.

²⁷ Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesi'nin Teşekkül Süreci* 175; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu, 2012), 177; Mehmet Nur Akdoğan, "Kitâbu Süleym b. Kays ve Kaynaklık Değeri", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (2014): 1-22.

²⁸ Bk. Süleym b. Kays. *Kitâbu Süleym b. Kays (Esrâru Âli Muhammed)*, thk. Muhammed el-Bâkır el-Ensârî ez-Zencânî (Kum: Matbaatu'l-Hâdî, 1999), 209-212.

hasredilmiş ilk eserler mahiyetindedir.²⁹ Ashâbu'l-hadis'ten Ebü'l-Hüseyin el-Malatî (ö. 377/988) ise "Kur'an'ın tahrifi ve Kur'an ve sünnetin tahrifi dolayısıyla da şerî yasakların hükmünü kaybettiği" iddialarını Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ile ilişkilendirmiştir.³⁰ Mu'tezilî âlim Hayyât (ö. 298/910) da aynı şekilde İmâmiyye'nin ilk dönem âlimlerini Kur'an'ın tahrif edildiğine dair iddiaları dolayısıyla eleştirmiştir.³¹

Eldeki mevcut eserler muvacehesinde İmâmiyye içinde Kur'an'ın tahrif edildiğine yönelik bir düşüncenin bulunduğu dair ilk somut örnekler, hicrî üçüncü asrın sonları ile dördüncü asrın ilk çeyreğinde yaşadığı bilinen Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî'nin (ö. 307/919 [?]) *Tefsîru'l-Kummî* adlı eserinde bulunmaktadır. Ondan sonra Ayyâsî (ö. 320/932) ve Küleynî (ö. 329/939) tarafından da tahrife dair rivayetlere eserlerinde yer verilmiştir. İmâmiyye'nin Usûlî âlimlerinde Şeyh Müfid ise belli bir tarih belirtmemekle birlikte bu konuda kendilerine nispet edilen iddiaları kabul etmiş ve "İmâmî âlimlerden Nevbaht oğulları³² ile İmâmiyye'nin itibar edilen kişilerinden birçok kişinin Kur'an'da fazlalık ve noksanlık bulunduğunu söylediğini" belirtmiştir.³³

Tahrif konusunda ilk somut örnekleri veren Kummî'ye göre ilim konusunda mutlak anlamda imamlara dayanılmalı ve onlara kesinlikle muhalefet edilmemelidir. Çünkü eldeki Kur'an'da nâsîh ve mensuh, muhkem ve müteşâbih, âmm ve hâss vb. ayetler bulunmakta, azimet veya ruhsat ifade etmesi, zahiri ile anlaşılıp anlaşılmayacağı gibi hususlar tevili

²⁹ Kur'an'da tahrif iddiasının tarihsel kökenleri hakkında daha kapsamlı değerlendirmeler için bk. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 177-180.

³⁰ Malatî, *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'i*, 21-24.

³¹ Ebü'l-Hüseyin Abdurrahmân b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntişâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî* (Beyrut: el-Matbaatu'l-Kâsûlîkiyye, 1957), 14

³² Nevbaht ailesi, en meşhur iki siması Ebü Sehl İsmâil (ö. 311/923) ve *Fıraku's-Şia* adlı eseri ile meşhur Hasan b. Musa en-Nevbahtî (ö. 300/912 veya 310/922) olan ve Bağdat'ta yaşayan bir ailedir. İmâmiyye kelamının gelişmesinde etkili olmuşlar, İmâmiyye'yi rasyonel bir çizgiye çekmeye çalışmışlar ve Kum ekolünün ahbâr merkezli anlayışına karşı Mutezilenin de tesiriyle akılcılığı ön plana çıkarmışlardır. İmâmiyye'nin imamet nazariyesi hariç Mutezile'nin kelam metodundan önemli ölçüde etkilendiği kabul edilen Nevbahtîler, Mu'tezile ile İmâmiyye arasında bir sentez yapmaya çalışmışlardır. [Nevbaht ailesi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak b. en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997), 219-220; Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 49-53; Hibetü'd-Dîn el-Hüseynî eş-Şehristânî, "Mukaddime", *Şîh Fırkalar*, çev. Hasan Onat v.dğr. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 11-25.]

³³ Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Numân, *Evâilü'l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî (b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1992), 82.

gerektirmektedir. Daha da önemlisi onun bir kısmında Allah'ın indirdiğine muhalif şeyler bulunmaktadır.³⁴ Küleynî de Cafer es-Sadık'ın "Cabrail'in Hz. Muhammed'e getirdiği Kur'an, on yedi bin ayetten oluşuyordu." dediğini nakletmiş,³⁵ ayrıca "Ali b. Ebî Tâlip ve imamlardan başka hiç kimse, Allah'ın indirdiği şekliyle Kur'an'ın hepsini ne ezberlemiş ne de toplamıştır."³⁶ diyerek Kur'an'ı cem eden komisyonu bir anlamda yalancılıkla itham etmiştir.

Kur'an'da tahrifi savunan âlimler tarafından verilen bilgilere bakılırsa Hz. Osman tarafından telif edilen mushafta Kur'an'ın aslında böyle olmadığı halde ayetler arasında takdim ve tehirler yapıp nâsîh ayetler önce, mensuh ayetler ise daha sonra zikredilmiş;³⁷ ayetlerin içindeki kelimelerin yerlerinin değiştirilip bazı kelimeler asıl yerine göre daha önce ya da sonra zikredilmiş;³⁸ ayetlerin bağlamlarında, siyak ve sibaklarında değişiklik yapıp konu bütünlüğünü bozacak şekilde ayetlerin arasına başka bir yerde yer alması gereken ayetler getirilmiş;³⁹ ayetlerin anlamlarını değiştirecek şekilde harf, edat veya bağlaç tasarruflarında bulunulmuş;⁴⁰ en önemlisi de Allah'ın indirdiğinden başka anlamlar ifade edecek şekilde kelime tasarruflarında bulunulmuş, bazen birtakım kelimeler değiştirilerek başka bir kelime kullanılmış,⁴¹ bazen de aradan kelimeler çıkartılıp atılmıştır.⁴²

³⁴ Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el Kummî, *Tefsîru'l-Ûummî*, thk. Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî (Kum: Müessesetü dâri'l-kütüb, 1984), 1: 2-5.

³⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Ya'kûb el- Küleynî, *Uşûl el-Kâfi* (Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2005), 2: 826.

³⁶ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 1: 165.

³⁷ Bk. Kummî, *Tefsîru'l-Ûummî*, 1: 8.

³⁸ Kummî, *Tefsîru'l-Ûummî*, 1: 8-9.

³⁹ Kummî, *Tefsîru'l-Ûummî*, 1: 9.

⁴⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Ûummî*, 1: 9-10.

⁴¹ Mesela "Siz, insanlar için çıkartılmış en hayırlı ümmetsiniz." (Âl-i İmran 3/110) âyetinin aslı "Siz, insanlar için çıkartılmış en hayırlı imamlarsınız" şeklindedir. (Bu ve benzeri diğer örnekler için bk. Kummî, *Tefsîru'l-Ûummî*, 1: 10.)

⁴² Mesela Kummî'ye göre "Fakat Allah sana indirdiğine şahitlik eder." (Nisa, 4/166) âyetinin aslı "Fakat Allah, Ali hakkında sana indirdiğine şahitlik eder" şeklindedir. (Bu ve benzeri diğer örnekler için bk. Kummî, *Tefsîru'l-Ûummî*, 1: 10-11.) Küleynî'nin naklettiği bir rivayette de Ebü'l-Hasan'ın içine bakma" diye emrederek kendisine verdiği bir mushafın içini açan ve Beyyine suresini okuyan Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr, bu surede Kureyş'ten yetmiş kişinin isminin bizzat babalarının adlarıyla birlikte yazılı olduğunu görmüş, daha sonra bu mushafı Ebü'l-Hasan'a iade etmiştir. (Bk. Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 2: 824.) Ayyâşî'nin naklettiğine göreyse bir kişi "Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrahim ve

Söz konusu tahrif iddialarına rağmen İmâmiyye'nin bilhassa kelimacı ve usûlî âlimleri, buna kesinlikle karşı çıkmıştır. Eldeki eserler kapsamında bu konuda adı ön plana çıkan ilk kişi, Fazl b. Şâzân (ö. 260/874)'dir.⁴³ O, Sünnî kaynaklarda geçtiğini iddia ettiği Kur'an'ın tahrif edildiğine dair bazı ifadeler⁴⁴ hakkında "Yeryüzündeki bütün Şîîler toplansa yine de Kur'an'a bu kadar hakaret etmeye ve Allah'a karşı cüretkâr bir tavır takınmaya cesaret edemezlerdi." diyerek⁴⁵ bunu "Kur'an'a yapılmış büyük bir hakaret" olarak yorumlamıştır. Onun bu ifadeleri, bir taraftan kendisinin hayatta olduğu dönemde İmâmiyye'ye yönelik bu tür ithamların bulunduğu işaret ederken, diğer taraftansa mevcut kaynaklar çerçevesinde onun "dolaylı bir şekilde de olsa bu iddiaların kabul edilemez olduğuna işaret eden ilk İmâmî âlim"⁴⁶ olmasını sağlamıştır.

Bilebildiğimiz kadarıyla tahrif iddialarını "çok sarıh bir biçimde reddeden ilk İmâmî âlim, Şeyh Sadûk (ö. 381/991) olmuştur."⁴⁷ Ona göre "Allah'ın peygamberi Hz. Muhammed'e indirdiği Kur'an, şu anda insanların elinde iki kapak arasında bulunan kitaptır. Bundan daha fazla değildir. Kur'an'ın şu anda elimizde bulunandan daha fazla olduğunu kabul ettiğimizi söyleyen, kesinlikle yalancıdır. Kur'an'daki bütün surelerin okunmasının ve Kur'an'ın tamamının hatmedilmesinin sevabından, nafil bir namazın bir rekâtında iki sure okunmasına cevaz verilmesinden, farz bir namazdaki bir rekâtta iki sure arasında Kur'an'dan başka bir bölümün okunmasının yasaklanması, Kur'an'ın tahrif edilmediğini ispatlar. Yine Kur'an'ın tamamının bir gecede okunmasını yasaklayan ve en az üç günde hatmedilmesine izin veren rivayetler de eldeki mushafın Kur'an'ın tamamı

İmran ailelerini seçip tüm âlemlere üstün tutmuştur." (Âl-i İmran 3/133.) ayetini okuduğunda Cafer es-Sâdık şöyle demiştir: Burada sayılanlar arasında "Muhammed Ailesi" ifadesi vardı. Ancak insanlar onu silip sadece İbrâhim ve İmran ailelerini bıraktılar." [Bk. Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesud b. Muhammed b. Ayyâş es-Semerkandî, *Tefsiru'l-Ayyâşî* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1991), 1: 192-193. İmâmiyye tarihindeki tahrif iddialarına dair daha kapsamlı bir araştırma için bk. Ziya Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 251-271.]

⁴³ Fazl b. Şâzân'ın İmâmiyye tarihindeki yeri konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Metin Bozan, "Fazl b. Şâzân ve Kitabü'l-İlel'i Çerçevesinde İmamet Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004): 69-82.

⁴⁴ Bk. Fazl b. Şâzân el-Ezdî en-Nisaburî, *el-İzâh fi'r-red alâ sâiri'l-fırak*, thk. Celâlüddîn el-Hüseynî el-Ürmevî (Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1971), 211, 215-219, 221.

⁴⁵ Fazl b. Şâzân, *el-İzâh fi'r-red alâ sâiri'l-fırak*, 227-228.

⁴⁶ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 184.

⁴⁷ İhsan İlâhî Zahîr, *eş-Şiatu ve's-Sünne* (Lahor: İdâratü tercümânî's-sünne, 1976), 124; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 185; Metin Bozan, *İmâmiyye Şiasının İmamet Tasavvuru (4. ve 5. Asırlar)* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2007), 48.

olduğunu gösteren hususlardır.”⁴⁸ Kur'an'ın on yedi bin ayetten oluştuğuna dair rivayetlere gelince, onun nazarında bunun anlamı şudur: “Allah, Kur'an'da yer almayan vahiy de indirmiştir. Şayet bütün bunlar Kur'an'da toplansaydı, miktarı on yedi bin ayet olurdu. Ancak bunlar, Kur'an ayeti değildir. Zira Kur'an olsalardı, ondan ayrı olmazlar ve Kur'an ile bitişik olurlardı.”⁴⁹ Şeyh Sadûk, Büveyhiler döneminde çeşitli mezhep mensuplarının bir arada yaşadığı Bağdat'ın sosyo-kültürel şartlarında Kur'an'ın tahrif edildiği fikrini savunmanın kendilerine faydadan ziyade zarar vereceğini ve kendilerini güç duruma sokabileceğini düşünmüş olması nedeniyle bu fikirden vazgeçmiş olmalıdır.⁵⁰

Şeyh Sadûk'tan sonra Kur'an'ın tahrifine dair iddiaları kesin bir şekilde reddeden bir diğer İmâmî âlim Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) olmuştur. Gerçi o, rivayet ağırlıklı bazı eserlerinde Kur'an'da tahrif bulunduğunu ima eden rivayetlere yer vermiştir.⁵¹ Ancak daha çok kendi görüşlerine yer verdiği eserlerinde klasik ahbârdaki ifadeleri daha kabul edilebilir meşru bir zemine çekmeye çalışmıştır.⁵² Ona göre “Kur'an'ın indirildiği halden farklı olduğuna” dair seleften gelen haberler, “Kur'an'ın telifinde geç olanın öne alınması, önce olanın da sonraya bırakılması” şeklindeki takdim tehirleri ifade etmektedir. Ancak nâsîh ve mensûhu, Mekkî ve Medenî ayetleri bilenler açısından bu durum Kur'an hakkında bir şüphe meydana getirmez.⁵³ Kur'an'da noksanlık yapıldığına dair ifadeler gelince, aslında Kur'an'dan ne bir kelime, ne bir ayet ne de bir sure eksiltiştir. Ne var ki Hz. Ali'nin elindeki Kur'an'da var olan bazı ayetlerin teviline ve manalarının tefsirine dair hususlar hazfedilmiştir. Her ne kadar bunlar bizzat Allah tarafından indirilmiş olsalar da mucize Kur'an olan Allah'ın kelamı cümlesinden değildirler. Kur'an'a eklemeler yapıldığına dair ifadeler de aynı şekilde gerçeği yansıtmayıp Kur'an'a ne bir ayet ne de bir sure

⁴⁸ Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, çev. E. Ruhi Fığlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 99.

⁴⁹ Şeyh Sadûk, bu kapsamda Sünnî literatürde kutsî hadis olarak nitelenen hadisleri örnek verir. (Bk. Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 99-100.)

⁵⁰ Bozan, *İmâmiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, 48.

⁵¹ Mesela o, *el-İhtîşâş* adlı eserinde Muhammed Bâkır'dan nakledilen bir rivayete yer vermiş ve bu rivayette, Cuma suresinin 52. ayetinin tahrif edildiği iddia edilmiştir. Şeyh Müfîd, *el-İhtîşâş*, thk. Ali Ekber el-Gıfârî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2009), 132-133. Bozan, bu eserden yola çıkarak Şeyh Müfîd'in ilk zamanlarda tahrifi kabul ettiğini, ancak daha sonra bu fikrinden döndüğünü belirtir. Bk. Bozan, *İmâmiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, 49

⁵² Bulut, *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*, 245.

⁵³ Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 80-81.

eklenmiştir. Kur'an'a bir şey ilave edilmesi onun mucizevî yönüyle çelişmektedir.⁵⁴

Şeyh Müfîd'den sonra İmâmiyye'nin Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044),⁵⁵ Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067)⁵⁶ Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1553)⁵⁷ ve Abdulcelîl Kazvîni (ö. VI/12. asır) gibi âlimleri de Kur'an'ın tahrifine yönelik iddialara şiddetle karşı çıkmış ve hatta bazen bu tür iddialarda bulunanlar için tekfire varan hükümler vermiştir.⁵⁸ Bütün bunlar göz önüne alındığında denilebilir ki gerek kaynaklardaki somut örnekler, gerek Şeyh Müfîd gibi bazı İmâmî âlimlerin şahadeti, gerekse bu iddiaları reddedenlerin konuyu ele alış tarzları,⁵⁹ İmâmiyye tarihindeki "birtakım tahrif ve tenkis iddialarının mevcudiyetini"⁶⁰ göstermektedir. Bununla birlikte tahrif konusunda fikir beyan eden âlimlerin isimlerine baktığımızda, gerek Ahbâriyye'den Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991), gerekse Usûlîlik'ten Şeyh Müfîd'in (ö. 413/1022) ve diğer âlimlerin daha geç bir dönemde yaşadığını, dolayısıyla başta Usûlî âlimler olmak üzere İmâmiyye'nin çok büyük bir kısmının bu iddiaları tarihin gizli dehlizlerinde bırakmak istediğini,⁶¹ tahrif

⁵⁴ Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-maḳâlât*, 81-82. Şeyh Müfîd, bir başka eserinde ise çok muğlak bir şekilde Kur'an'ın hepsinin değil, çoğunun hüccet olduğundan bahsetmiş, ancak ne kastettiğini net bir şekilde ortaya koymamıştır. [Bk. Şeyh Müfîd Muhammed b. Muhammed b. Numân, *el-Mesâilü'l-'Ukberîyye*, thk. Ali Ekber el-İlâhî el-Horasânî (b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1992), 118-119.]

⁵⁵ Ebû Cafer et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru ihyâi turâsi'l-Arabî, ts.), 1: 3; Ebû Ali b. Fazl b. Hasan et-Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru'l-'ulûm, 2005), 1: 14-15,

⁵⁶ Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*, 1: 3-4.

⁵⁷ Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*, 1: 14-15, 4: 80.

⁵⁸ Bu konudaki daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Şen, *Şîa'nın Kiraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*, 271-288.

⁵⁹ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şîa Polemikleri*, 174.

⁶⁰ Ahmet İshak Demir, *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği (İmâmiyye Şîasi Örneği)* (Rize: y.y., 2011), 81.

⁶¹ A. İshak Demir, "bu tür iddiaları İmâmiyye'nin henüz şekillenme aşamasında ortaya çıkan ve ortak bir fikir ve isim etrafında toplanmamış gruplar tarafından seslendirilen görüşler olarak kabul etmenin, daha sonra esasları netleşip belirginleşen İmâmiyye'de bu yaklaşımların devam etmediğini söylemenin daha isabetli bir yaklaşım olacağını" belirtmiştir. (Bk. Demir, *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği*, 81.) Öztürk ise klasik tahrif iddialarının İmâmî-Usûlî âlimlerce bilhassa senet/sübüt yönünden incelendiğini ve gerek haberi vâhid türünden olduğu, gerekse râvîleri arasında gulat Şîilerin bulunduğu gerekçesiyle muteber kabul edilmediğini belirtmiştir. Bk. Mustafa Öztürk, "Mefâtihu'l-Esrâr Adlı Kur'an Tefsiri Bağlamında Ebü'l-Feth eş-Şehristânî'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012): 21.

iddialarının daha çok erken dönem İmâmiyye mensuplarına ait olduğunu⁶² söyleyebiliriz. Ancak söz konusu iddialar hiçbir zaman tarihten silinmemiş, bilhassa Ahbârî geleneğe bağlı ulema arasında Kur'an'ın tahrif edilmiş olduğuna dair rivayetler iltifat görmeye devam etmiştir.⁶³

Bütün bu tespitleri göz önüne aldığımızda Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî, Bağdâdî ve Fahreddin er-Râzî'nin mevcut duruma yakın bir İmâmiyye algısına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zira her üç müellif de Kur'an'ın tahrife uğradığı, mevcut ayetlerinde aslında birtakım değişikliklerin bulunduğu, bunun dışında birçok ayetin Kur'an'a alınmadığı veya yeni ayetlerin ilave edildiği yönündeki iddiaların İmâmiyye'nin sadece bir kısmına ait olduğunu, iddiaların hiçbir zaman İmâmiyye içindeki genel bir kanaati yansıtmadığını ifade etmişlerdir.⁶⁴ Bununla birlikte onların mevcut olgudan daha olumlu bir algı ortaya koyduklarını bile söyleyebiliriz. Mesela İmam Eş'ârî'nin İmâmiyye'den bir gruba nispet ettiği "Kur'an'da eksiltme yapılmış, Kur'an'ın çoğu yok edilmiştir. Ancak bugün elimizde bulunduğu kadarıyla Kur'an'da bulunan ayetlere herhangi bir müdahale bulunulmamış, onlara ne başka bir ayet eklenmiş ne de herhangi bir ayet değiştirilmiştir."⁶⁵ şeklindeki görüş, tam olarak gerçeğe tekabül etmemektedir. Zira Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 307/919 [?]) ve Ayyâşî (ö. 320/932) gibi çağdaşı bazı âlimler tarafından eldeki mevcut ayetlerde de tahriflerin bulunduğu ileri sürüldüğünü görmekteyiz. Yine Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn* adlı eserinde İmâmiyye'den Cafer es-Sâdık'ı bekleyen Nâvûsiyye'nin, Muhammed b. İsmâil b. Cafer'i bekleyen Mübârekiyye'nin, Musa b. Cafer'i (ö. 183/799) bekleyen bir grubun ve Me'mun (197/813-217/833) döneminden beri dokuzuncu imam Muhammed b. Ali b. Musa'yı (ö. 220/835) bekleyen bir fırkanın⁶⁶ "Kur'an ve sünnetin tahrif ve tebdil edildiğine inandıkları için imam ortaya çıkıncaya kadar bunlarla amel edilemeyeceğini söylediklerini" belirtmiş, tahrif iddialarını hiçbir zaman

⁶² İhsan İlähî Zahîr, tam aksi kanaattedir ve hicrî dördüncü asrın ikinci yarısına kadar İmâmî düşünce içinde tahrif iddialarının daha baskın olduğunu belirtmektedir. (Bk. İhsan İlähî Zahîr, *eş-Şîatu ve's-Sünne*, 124-126.)

⁶³ Bozan, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru*, 48.

⁶⁴ Eş'ârî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 47; Bağdâdî, *el-Farâk beyne'l-fırak*, 327; Ebü Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Muhammed Şemsüddîn (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2002), 300-302; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (Beirut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1999), 2: 289, 14: 454, 15: 522, 19: 124, 30: 726.

⁶⁵ Eş'ârî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 47.

⁶⁶ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 300-302.

yaşayan tek İmâmiyye fırkası olan İsnâaşeriyye ile ilişkilendirmemiştir. Ancak bu meseleyi tamamen muğlak bırakması ve bir mehdî beklentisi içerisinde olan grupların Kur'an'ın tahrifine inanıyormuş gibi bir algı yaratması, İsnâaşeriyye'yi de içine alan sorunlu bir tasvir biçimidir.⁶⁷ Fahreddin er-Râzî ise bu görüşte olanların İmâmiyye'nin eskilerinden bir grup olduğunu belirterek⁶⁸ tahrif iddialarını daha çok İmâmiyye'nin eskileriyle ilişkilendirmiş, olguyla mutabık bir şekilde kendi dönemine kadar olan süreçte bu tür iddiaların ortadan kalktığına işaret etmiş, marjinal bazı söylemleri görmezden gelmiştir.

Gelenek içinde bu mesele üzerinden en sorunlu İmâmiyye algısına sahip olan âlim İsferyânî (ö. 471/1079) olmuştur. O, İmâmiyye'nin tüm fırkalarının "Kur'an'ın aslının değiştirildiğine, sahabe tarafından Kur'an'da eksiklik ve fazlalık meydana getirildiğine inandıklarını" belirterek⁶⁹ ne tarihsel ne de içinde bulunduğu olgusal durumla mutabık olan, açık bir şekilde genelleme problemi taşıyan⁷⁰ ve İmâmiyye'yi belli bazı kişilerin görüşlerine indirgeyen algı ortaya koymuştur. Muhtemelen o, yaşadığı Selçuklular döneminin İmâmiyye karşıtı atmosferinde onlarla ilgili algıyı daha olumsuz bir zemine oturtmak ve onları tamamen marjinalize etmek istemiştir.

2. Şeriatın Reddi

Şeriatın inkârı, en teknik anlamıyla "namaz, oruç, hac, zekat gibi emirlerden herhangi birisinin farzietini ortadan kaldırmak" ya da "içki, zina, kumar ve faiz gibi haramlardan bir ya da birkaçını yok saymak" suretiyle bazı hususların mübah (helal) kategorisinde değerlendirildiği kuralı bir İslam anlayışını ifade etmektedir. Oysa İslam mezheplerinin kâhîr ekseriyeti, İslam'ın şerî ilkelerinden herhangi birisinin reddine kesinlikle müsaade etmemiştir. Dahası bir kimsenin bu ilkeleri kabul ettiği halde kendileriyle amel edip etmemesinin imanı ile ilişkili olup olmadığını tartışmıştır.

Eş'arî makâlât geleneğinde Şehristânî dışındaki müelliflerin olumsuz İmâmiyye algısına sebep olan hususlardan bir tanesi de onların tamamının⁷¹

⁶⁷ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 302-303.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30: 726.

⁶⁹ İsferyânî, *et-Tabşîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırakati'n-nâciyeti an fıraki'l-hâlikîn*, 41.

⁷⁰ Öztürk'e göre Sünnî âlimler arasında daha sonraki dönemlerde de görülen ve özellikle Ahbârî (Ehl-i Hadis)-Usûlî (Ehl-i Rey) ayırımı yapmamaktan kaynaklanan genellemeci ifadeler, ideolojik yaklaşımın bir eseridir. (Bk. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, 175.)

⁷¹ İsferyânî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 41.

veya bir bölümünün⁷² mevcut İslam şeriatını reddettiklerine yönelik inançtır. Onların verdiği bilgilere bakılırsa İmâmiyye tarihinde “mehdî beklentisiyle birlikte Kur'an'ın tahrif edildiğine inanılması,⁷³ imama erişen insanların sadece imamları bilmelerinin gerektiğine ve onları bilince artık başka bir şey yapmaya gerek olmadığını kabul edilmesi⁷⁴ ve imamın ilminin vahiy mahsulü olduğunun düşünülmesi,⁷⁵” onların en azından bir kısmında mevcut şeriatın inkârına sebep olmuştur.

Ashâbu'l-hadis'ten Ebü'l-Hüseyn el-Malatî, Kur'an'ın tahrif edildiği için şerî yasakların hükmünü kaybettiği ve şerî hükümlere kaynaklık edemeyeceği yönündeki iddiayı Hişâm b. Hakem'e nispet etmiş ve ondan başka hiçbir Ali taraftarından böyle bir iddianın duyulmadığını söylemiştir.⁷⁶ Ölümünden birkaç ay önce Hişâm b. Hakem'in (ö. 179/795) yaşadığı bir olay nedeniyle sarfettiği iddia edilen sözler, ona nispet edilen şeriatın reddi düşüncesini zımnen doğrular niteliktedir. Ona, Abbasî halifesi Harun er-Reşid'in vezirlerinden Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin (ö. 190/805) “Râfıza dinlerini ifsat etmiştir. Çünkü “hayatta bir imam olmadıkça din olmaz.” demekte ve “imamlarının bugün hayatta olup olmadığını bilmemektirler.” dediği” söylenmiş, o da buna şöyle cevap vermiştir: “İmamın canlı ve hayatta olduğunu kabul etmek bize vaciptir. O, ya yanımızda hazırdır ya da ölümü bize ulaşınca kadar bize gözükmemektedir. Ölümü bize gelmemişse, biz onun hayatta olduğuna inanırız. Bu, ailesiyle birlikte hacca giden bir adamın durumuna benzer. Onun ölüm haberi gelmediği sürece hayatta olduğu kabul edilir.”⁷⁷ Bu ifade, eğer doğruysa imamın varlığıyla şeriatın yaşanması arasında kurulan bağı göstermekte ve Hişâm b. Hakem tarafından zımnen kabul edilmektedir. Ne var ki imam olarak kabul ettikleri kişinin hayatta olması onun açısından şeriate bağlılık için sebep teşkil etmekte ve onu, Yahyâ b. Hâlid'in söz konusu ithamın dışında tutmaktadır. Zira söz konusu tartışma, Cafer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) vefatından sonraki kaotik ortamla alakalı olmalıdır. Hişâm b. Hakem de dâhil İmâmî grupların çoğunlukla benimsediği imam

⁷² Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 49-51, 58-59; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 327; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 298-302.

⁷³ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 327; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 298-302; İsferyînî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 41.

⁷⁴ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 49.

⁷⁵ Bk. Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 50-51.

⁷⁶ Malatî, *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'i*, 21-24.

⁷⁷ Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl (Ricâlu'l-Keşşî)*, thk. Cevâd Kayyûmî el-İsfehânî (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 2006), 227.

ise o dönem itibariyle Musa el-Kâzım'dır ve hâlâ hayattadır. Zira Musa el-Kazım, bu olaydan sonra hapse atılmış ve yaklaşık dört yıl sonra 183/799 yılında hapisteyken ölmüştür. Dolayısıyla onun gaybetine dair iddialar, söz konusu tartışmadan ve Hişâm b. Hakem'in vefatından çok sonra ortaya çıkmıştır.⁷⁸ Kaynakların verdiği bilgilere bakılırsa o dönemde imamlarının gaybette olduğunu iddia eden kesimler, Cafer es-Sâdık'ı (ö. 148/765) bekleyenler,⁷⁹ İsmâil b. Cafer'in (ö. 145/762) beklenen mehdî olduğunu düşünenler⁸⁰ ve onun oğlu Muhammed b. İsmâil'in (ö. 179/795 [?]) mehdî olduğunu⁸¹ iddia edenlerdir. Dolayısıyla Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'den (ö. 190/805) nakledilen söz konusu iddia doğruysa bu gruplara mensup bazı şahıslar tarafından gündeme getirilmiş olmalıdır. Dolayısıyla Bağdâdî'nin sadece bu gruplara isnat ederek eleştirdiği durum, olguyla mutabık gözükmemektedir. Ne var ki eğer bu fırka mensupları da aynen Hişâm b. Hakem gibi düşünüyorlarsa, imamlarının hayatta olduğunu, sadece

⁷⁸ Musa el-Kazım'ın ölümü ve hakkındaki tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesi'nin Teşekkül Süreci*, 111-119.

⁷⁹ Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihṭilâfi'l-muṣallîn*, 25; Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fırak*, 61; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 300; İsferyânî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 37; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, Thk Muhammed Seyyid Keysânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 1: 166; Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Muhammed el-Mutasım Billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-'Arabî, 1986), 53; Fahreddin er-Râzî, *Muḥassalu'efkârü'l-mütekeaddimîn ve'l-müteahḫirîn* (Kahire: Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye, ts.), 242; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, çev. Hasan Onat v.dğr. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 195; Şeyh Sadûk, Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve temâmu'n-ni'me*, thk. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1991), 46; Şerif el-Murtaza Ali b. Ebü'l-Hasan, *el-Fuṣûlu'l-muḫtâra* (b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti'ş-Şeyhi'l-Müfid, 1992), 305; Şerif el-Murtaza, *el-Mukni' fi'l-gaybe*, rhk. Seyyid Muhammed Ali el-Hakîm (Kum: Müessesetü âli'l-beyt, 1995), 38-39; Ebü Temmâm, *Bâbu'ş-şeytân min-kitâbi'ş-şecere*, 121-122; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed'ü ve't-Târîḫ* (b.y.: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.), 5: 129.

⁸⁰ İmâmiyye'den Hâlis İsmâiliyye'nin onu beklediği belirtilmiştir. (Bk. Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihṭilâfi'l-muṣallîn*, 26; Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fırak*, 61-62; İsferyânî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 38; Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, 1: 167; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 195-196; Şerif el-Murtaza, *el-Fuṣûlu'l-muḫtâra*, 305.) Ancak anlaşıldığı kadarıyla bu hareketin devamı olmamış ve İsmâilîliğin ilk ana gövdesi sayılabilecek olan ve Muhammed b. İsmâil'i bekleyen Mübârekiyye içinde yok olmuşlardır. Bk. Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 44, 47-48.

⁸¹ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 300-301; Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, 1: 168; Şerif el-Murtaza, *el-Fuṣûlu'l-muḫtâra*, 305-306; Kummî - Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, 202-203; Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu*, 55; Avni İlhan, "Gaybet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 412.

insanlardan gizlendiğini kabul etmeleri nedeniyle şerî ilkeler konusunda olumsuz bir görüş beyan etmiş olmaları söz konusu değildir. Bu itham, Yahyâ b. Hâlid'in kendi yorumu da olabilir.

Tüm İmâmî grupların tarihin süzgecinden geçerek İsnâaşeriyye çatısı altında toplandığı ve İmâmiyye'nin artık tek bir fırka olarak temsil edilmeye başlandığı hicrî dördüncü asrın ikinci yarısına gelindiğinde,⁸² her ne sebeple olursa olsun gerek mevcut şeriatın inkârına, gerekse bu şeriatın değişebileceğine yönelik her türlü iddianın kesinlikle reddedildiği görülmektedir.⁸³ Özellikle İmâmiyye'nin fıkıh literatürüne baktığımızda, bunun sadece soyut bir iddiadan ibaret olmadığını ve mevcut İslam şeriatın sınırları çerçevesinde meselelerin halli konusunda yoğun bir mesainin harcadığını görmekteyiz.⁸⁴ Dahası Kur'an'ın şeriat için kaynaklık değerine vurgu yapılmış, Kur'an'ın emirlerinin farz, yasaklarının da haram ifade ettiği belirtilmiş, ayetlerin zâhirinden ve Rasulullahın sünnetinden kendisiyle kesin kanaate ulaşılabilecek herhangi bir delil bulunduğu

⁸² Tarihçi Mesûdî (345/956), hayatının sonlarına doğru yazdığı *et-Tenbîh* adlı eserinde Kat'iyye ismiyle anılan iki İmâmî fırkanın varlığından bahseder. Bunlardan birincisi imameti belli bir sayı ile sınırlamayan Ashâbu'n-Nesek, diğer ise imameti on iki ile sınırlayan İsnâaşeriyye'dir. Bk. Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, 198-199. Dolayısıyla İmâmiyye, İsnâaşeriyye çatısı altında daha geç bir tarihte toplanmış olmalıdır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesi'nin Teşekkül Süreci*, 21-22.

⁸³ Bk. İbn Ebî Zeyneb en- Nu'mânî, *el-Gaybe*, thk. Fâris Hassûn Kerîm (b.y.: Dâru'l-cevâdîn, 2011), 130; Şeyh Sadûk, *Emâliyyü's-Şadûk*, thk. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2009), 454-463; Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*, thk. Müessesetü neşri'l-İslâmî (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî li-câmiati'l-müderrişîn, 1989), 30; Şerif el-Murtaza Ali b. Ebü'l-Hasan, *Resâilü'l-Murtazâ*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseyinî (Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1985), 1: 209-210; Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, thk. Seyyid Abduzzerhâ el-Huseynî (Tahran: Müessesetü's-Sâdık li't-tubâa ve'n-neşr, 2004), 1: 285.

⁸⁴ Şeriata müteallik çeşitli meseleleri dinin asılları çerçevesinde çözmeye çalışan İmâmî bazı eserler için bk. Şeyh Sadûk, *el-Mukni'*, thk. Müessesetü'l-İmam el-Hâdî (Kum: Peyâm-ı İmam Hâdî, 2005); Şeyh Sadûk, *Kitâbu men lâ yahzuruhu'l-fakîh* (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1986); Şeyh Müfid, *el-Mukni'a*; Şerif el-Murtaza, *el-İntişâr*, thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1994); Ebü's-Salâh el-Halebî, *el-Kâfi fi'l-Fıkh*, thk. Rıza Üstâdî (İsfahan: Menşûrâtu'l-mektebeti'l-İmâm Ali, ts.); Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-İstibşâr fi mâ uhtilife mine'l-aḥbâr* (Beyrut: Menşûrâtu müessesetü'l-a'lâ, 2005); Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Tehzîbu'l-aḥkâm fi şerhi'l-mukni'a li's-Şeyh el-Müfid*. thk. Muhammed Cafer Şemsüddin. (Beyrut: Dâru'l-Ârif li'l-Matbûât, 1992). Karaman, İmâmiyye'nin, sadece 17 kadar esas meselede Sünnî fıkıh mezheplerine muhalif olduklarının ifade edildiğini belirtmiştir. Bk. Karaman, Hayrettin, "İmâmiyye", *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayınları, 1999), <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/tarih/0226.htm>.

durumlarda, bunun şerî hüküm ortaya koyduğu hususunda İmâmiyye içinde bir ittifak meydana getirdiği ifade edilmiştir.⁸⁵ Ayrıca “Allah’ın Kur’an’da helal ya da haram kıldıklarının hepsinin zahirinden anlaşıldığı üzere helal veya haram ifade ettiği, bunun yanında bu ayetlerden haram hüküm ifade edenlerin bâtinî anlamı itibariyle zâlim imamlara, helal hüküm bildirenlerinse hak imamlara da hamledilebileceği” söylenmiştir.⁸⁶ Kur’an’ın sahabe tarafından tahrif edildiği kanaatinde olan Ebü’l-Hasan el-Kummî (III/9. asrın sonları) dâhi “Kur’an emir ve yasaklar getiren, hadleri ve sünnetleri açıklayan kitaptır. Allah, peygamberine Kur’an’da olan hüküm, kanun, farz ve sünnetleri açıklamasını, insanlara da onun inceliklerini kavramasını (tefakkuh), öğretmesini ve içindekilerle amel etmesini farz kılmıştır. Bundan dolayı onu terk edene mazeret yoktur.”⁸⁷ demiştir.⁸⁸

Bu noktada çok önemli bir hususun altını çizmek gerekir. Bazı İmâmî âlimler, eserlerinde Kur’an’ın şeriattaki kaynaklık değerini kabul etmekle birlikte aynı eserin bir başka yerinde hayret verici bir şekilde Kur’an’ın tahrif edildiğine dair sözler sarf etmiştir.⁸⁹ Hal böyle olunca bu âlimlerin hangi Kur’an’a bu derece büyük önem atfettikleri büyük bir merak konusu olarak karşımızda durmaktadır. Bu durumda onlar, söz konusu övgü ifadelerini elimizdeki mevcut mushaf için değil, kuvvetle muhtemel bütün otantikliğiyle on ikinci imamın yanında olduğuna inandıkları Ali mushafı için kullanmaktadırlar. Mevcut mushafın pratik olarak ayetlerin tefsirinde, hükümlerin çıkartılmasında kullanılması ise imamlardan gelen rivayetlerle tahrifin en azından mana düzeyinde aşılmış olduğunu düşünmelerinden kaynaklanıyor olmalıdır. Dolayısıyla tahrife inananlar açısından imamlardan gelen ilim, mevcut mushafa göre daha öncelikli bir konuma sahip olup “mevcut ayetlerin zâhiri ile anlaşılıp anlaşılamayacağını, mensuh olup olmadığını, azimet mi yoksa ruhsat mı ifade ettiğini” belirleyebilecek bir misyona sahiptir. Bu yönüyle Allah’ın, meleklerinin ve elçilerinin razı olacağı din, ancak İmâmî âlim ve imamlardan alınan dindir. Gerçek ilim, onların katındadır ve Kur’an onlarla birlikte dir.⁹⁰ Usûlî âlimler ise

⁸⁵ Şerif el-Murtaza, *Resâilü'l-Murtażâ*, 1: 209-210.

⁸⁶ Nu'mânî, *el-Gaybe*, 130.

⁸⁷ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1: 4.

⁸⁸ İmâmiyye fıkhnın teşekkül süreci konusunda kapsamlı bir değerlendirme için bk. Cemil Hakyemez, “Şîî İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008): 7-36.

⁸⁹ Kur’an’ın faziletlerine dair ifadeler kullanan kişilerin tahrife dair serdettikleri iddialar için bk. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1: 2-5; Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî* 1: 192-193; Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 2: 824, 826.

⁹⁰ Bu meyandaki değerlendirmeler için bk. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1: 4-5.

rivayetlere göre Kur'an'a daha öncelikli bir konum vermiş, rivayetlerin Kur'an'ı değil, Kur'an'ın rivayetleri tayin edeceğini söylemiştir.⁹¹

Bütün bu açıklamalar göz önüne alındığında İsferyânî tarafından zikredilen İmâmiyye'nin Kur'an'ı şerî bir kaynak olarak görmediği yönündeki iddianın,⁹² tam bir netlik olmasa da mazideki olguya tekabülü bakımından kısmen doğruluk değeri taşıdığı söylenebilir. Ancak kendi yaşadığı dönemle karşılaştığımızda, söz konusu algıya süreç takibi yapmadığı için kapıldığı anlaşılmaktadır. Zira o, İmâmiyye'nin tüm kollarının Kur'an'ın tahrif edildiği gerekçesiyle mehdî ortaya çıkıncaya kadar şeriatı reddettiklerini belirten tek Eş'arî makâlât yazarı olmuş, kendisinden önce veya sonra, Eş'arî makâlât yazarları tarafından İmâmiyye'nin hepsinin şeriatı reddettiğine dair bir şey söylenmemiş, sadece İmâmiyye içindeki bazı grupların böyle bir kanaatte olduğu belirtilmiştir.⁹³ Dahası İmâmiyye, diğer muhalifleri tarafından da hiçbir zaman bütün kollarıyla birlikte şeriatı inkâr ettiği yönünde bir ithama maruz kalmamış, bu temayül, genel olarak belli, çoğu defa da geçmiş kişi ya da gruplarla sınırlı bir tavır olarak sunulmuştur.⁹⁴ İsferyânî, muhtemelen içinde yaşadığı İmâmiyye karşıtı sosyo-politik ve kültürel atmosferin ve mezhep taassubunun etkisiyle tarihsel, bireysel veya bölgesel marjinal bir iddiayı

⁹¹ Bk. Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Numân, *Taşhîhu'l-i'tikâdâtî'l-İmâmiyye* (b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1992), 44-45; Bk. Ayyâşî, *Tefsiru'l-'Ayyâşî*, 1: 19-20.

⁹² İsferyânî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 41.

⁹³ Bk. Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 49-51, 58-59; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 327; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 298-302. Bununla birlikte Bağdâdî, "Cafer es-Sâdık'ı bekleyen Nâvûsiyye'nin, Muhammed b. İsmâil b. Cafer'i bekleyen Mübârekiyye'nin, Musa b. Cafer'i (183/799) bekleyen bir grubun ve Me'mun (197/813-217/833) döneminden beri dokuzuncu imam Muhammed b. Ali b. Musa'yı (220/835) bekleyen bir fırkanın" yeni bir imam atamaksızın gaybetteki imam beklemeyi vacip gördüklerini belirttikten sonra şöyle bir ifade kullanmıştır: "Şia'dan bir imam bekleyenler, bugün dinde şaşkınlık içindedirler. Çünkü "Kur'an ve sünnetin tahrif ve tebdil edildiğini, bu yüzden de onlardan ayrıntılı bir şekilde şeriat hükümlerinin çıkartılamayacağını, bunun ancak ortaya çıktığında masum imam tarafından yapılabileceğini, imamlarınsa bugün çölde olduğunu" iddia ederler. Bu iddia, rezillik bakımından onlara yeter." (Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 302-303.) Bu sunum, bağlamı itibariyle şeriatı reddeden fırkaların kimliğini vuzuha kavuşturmakla birlikte mehdî bekleyen tüm Şii fırkalar, Kur'an'ın tahrifine inanıyormuş ve mehdî dönüncüye kadar şeriatı da inkâr ediyormuş gibi bir algıya yol açması nedeniyle sorunlu bir mahiyet teşkil etmektedir.

⁹⁴ Bk. Hayyât, *Kitâbu'l-İntişâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî*, 14; Malatî, *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'i*, 21-24.

genelleştirmiş ve İmâmiyye'yi bunların kabullerine indirgemiş gözükmektedir.

İmâmiyye'den bir kısmının imamın vahye dayanan ve ihtiyaç olduğu her durumda yine vahiy ile beslenen ilmi bakımından mevcut şeriat üzerinde birtakım tasarruflarda bulunabileceğine inandıklarına dair Eş'arî'nin ithamlarına⁹⁵ gelince, imamın sahip olduğu karizmatik konum itibariyle bazı İmâmîler'in böyle bir tahayyüle kapılabilmiş olması uzak bir ihtimal değildir. Daha önce Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'den (ö. 190/805) naklettiğimiz ifadeler ve buna karşı Hişâm b. Hakem'in yaptığı savunma da bu ihtimali güçlendirmektedir. Özellikle Ahbârî ulemanın imamlardan gelen rivayetlere, Kur'an'ın anlam dairesini belirleyici bir konum vermesi, böyle bir kanaat gelişmesine sebep olabilmıştır. Bununla birlikte söz konusu iddiayı dile getiren İmam Eş'arî'den (ö. 324/936) sonra yaşayan Şeyh Sadûk (ö. 381/991) gibi Ahbârî ve Şeyh Müfid (ö. 413/1022) gibi Usûlî âlimler, bunun tam tersi bir kanaati dile getirmişler ve "imamların misyon itibariyle peygamberin bulunmadığı dönemde Allah'ın hadlerinin ve şeriatının kaybolmaması için tayin edilmiş kişiler olduğunu,⁹⁶ Hz. Muhammed'in getirdiği son şeriat olan İslam şeriatını değiştiren kimsenin ise küfre düşeceğini⁹⁷" kesin bir şekilde ifade etmişlerdir. Dolayısıyla tarihin bir döneminde böyle bir tahayyüle kapılmış kişiler olmuş olsa bile bu kanaatin zaman içinde taraftar kazanamadığı ve tarihe karıştığını söylemek mümkündür.

3. Teşbih ve Tecsîm İddiaları

Sözlük anlamı olarak "benzetmek, benzeri ve dengi olduğunu söylemek" manasına gelen teşbih, terim anlamı itibariyle "zati, sıfatları ve mabud oluşu yönünden Allah ile yaratılmış varlıklar arasında birtakım benzerlikler kurma" anlamına gelmektedir.⁹⁸ Yine "bir şeyi cisim olarak düşünmek, onun boyutlarının olduğunu kabul etmek"⁹⁹ manasına gelen tecsîm kavramı da teşbih ile yaklaşık aynı anlama gelecek şekilde "Allah'ı bilinen belli bir cisim suretinde tahayyül etme" şeklindeki anlayışın adıdır.

Eş'arî makâlât yazarlarının tamamı, İmâmiyye'yi teşbih ve tecsîm fikriyle irtibatlandırmış, ancak meseleyi daha çok İmâmiyye'nin ilk

⁹⁵ Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-muşallîn*, 50-51.

⁹⁶ Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve temâmu'n-ni'me*, 34-35.

⁹⁷ Şeyh Müfid, *el-Muḳni'a*, 30.

⁹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 558.

⁹⁹ İlyas Üzüm, "Mücessime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 449.

mütেকellimlerinden Hişâm b. Hakem üzerinden tartışmıştır. Onlarla çağdaş Mutezilî, Zeydî ve Bâtınî bazı âlimler de İmâmiyye'yi aynı görüşle ilişkilendirmişler ve birkaç küçük farkla teşbîhe inanan bir İmâmiyye algısı ortaya koymuşlardır.¹⁰⁰ Dahası o dönemki İmâmî âlimler de “selef ulemamız, aslında zannedildiği gibi demek istememiştir.” yönündeki beyanlarla teşbih ve tecsîm konusunda muhaliflerinin iddialarını doğrulayan bir şahitlik ortaya koymuştur.¹⁰¹ Dolayısıyla Eş'arî makâlât yazarlarının teşbih ve tecsîm konusundaki nakillerinde objektif bir duruş sergilediklerini söylemek mümkündür. Ne var ki bu objektif duruş, Hişâm b. Hakem'den nakledilen ve ilerleyen satırlarda sorunlu bazı yönlerine işaret edeceğimiz ifadeler istisna tutulursa tarihsel algıyı ifade etmesi bakımından olumlu bir anlam ifade etmekte, muahhar İmâmî âlimlerin benimsediği ve kelâmî açıdan sorunsuz bir mahiyet taşıyan görüşlere yönelik herhangi bir atıf içermemesi yönüyle sorunlu bir mahiyet arz etmektedir.

İmâmî âlimler, hicrî üçüncü asrın ortalarından¹⁰² itibaren akide ve fıkıhlarının tedvin sürecinde tarihlerinden miras kalan teşbih, tecsîm ve

¹⁰⁰ Bk. Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil er- Ressî, *er-Red 'ale'r-Râfıza*, thk. Hanefî Abdullah (Kahire: Dâru'l-âfâki'l-Arabiyye, 2000), 92-93; Makdisî, *el-Bed'ü ve't-târîh*, 5: 132; Ebü'l-Hasan Kâdî Abdülcabbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Tesbîtü delâilî'n-nübüvve*, thk. Abdulkerim Osman (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, ts.), 225; Neşvân el-Himyerî, *Hûru'l-îyn*, 200-201, 308; Ebû Temmâm, *Bâbu's-şeytân min-kitâbi's-şecere*, 56-57, 60-61, 121; Hayyât, *Kitâbu'l-İntişâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî*, 14, 104-105; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher*, 4: 85.

¹⁰¹ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 74-77; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, thk. es-Seyyid Hâşim el-Hüseynî (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1430/2009), 94-97, 99, 101; Şeyh Müfid, *Hikâyât*, 79-81; Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 240-241.

¹⁰² İmâmî âlimler, bizzat Muhammed el-Bâkır [113/731 (?)] ve Cafer es-Sâdık gibi imamları tarafından teşbih görüşünün hep reddedildiğini iddia etmektedirler. Ancak Cafer es-Sâdık'tan nakledilen ve “Allah'ın cisim olduğunu” reddeden rivayetlerin birisinin râvileri arasında Hişâm b. Hakem'in bulunması, onun ise tam tersi yönde görüşlerinin olduğunu bilmesi (bk. Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 1: 62-63.), bu tür görüşlerin imamlara isnadının, geriye dönük bir inşâ faaliyetinin ürünü olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla bu tür rivayetleri, imamlardan ziyade eserine alan Küleynî gibi müelliflerin görüşü olarak değerlendirmek daha makul gözükmektedir. Bu anlamda Fazl b. Şâzân'ın “Allah, cisim değildir. Onun vasıfları, bütün anlamlarıyla yaratılmışların aksinedir. Onun benzeri hiçbir şey yoktur.” şeklindeki görüşü (Bk. Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 447.) dikkate alındığında, üçüncü asrın ortalarından itibaren Allah hakkında teşbih ve tecsîmi reddeden bir yaklaşımın hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Dahası Hişâm b. Hakem'in (179/795) cisim kavramıyla teşbihi ifade etmediğini (Bk. Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesi'nin Teşekkül Süreci* 56.) göz önünde bulundurduğumuzda, bu dönemi hicrî ikinci asrın ortalarına kadar götürmek mümkündür.

benzeri görüşlerin fikrî kalıntılarını temizlemeye çalışmışlardır.¹⁰³ Zira onlar, bazı Eş'arî makâlât yazarlarının, herhangi bir zaman olarak kaydı ortaya koymaksızın İmâmiyye tarihinden olumsuz bir örnek olarak canlı tutmaya çalıştığı bu yöndeki iddiaları, kullanılan kavramlar da dâhil bütünüyle terk etmiş ve ilke olarak Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini söylemişlerdir. Onlar, selef ulemanın teşbih ve tecsîm ifade eden görüşler ortaya koyduğunu kabul etmekle birlikte açık bir redd-i mirasta bulunmuş, Allah'a suret veya cisim nispet eden, onu yaratılmış varlıklara benzeten seleflerini, "Şu şaşkınların şaşkınlıklarını bırak ve şeytandan Allah'a sığın.¹⁰⁴ Allah'a suret isnat edip Rabbini mahlûkata benzetenlere zekât dahi verme¹⁰⁵ ve arkalarında namaz kılma.¹⁰⁶ "Allah cisimdir." diyenlere yazıklar olsun. Bilmezler mi ki cisim de suret de sınırlı ve sonludur.¹⁰⁷ Allah'ın cisim olduğunu iddia eden kimse bizden değildir. Ben, dünyada da ahirette de ondan berîyim.¹⁰⁸ "Allah'ın Hz. Âdem'i kendi suretinde yarattığını" ifade eden hadisi teşbihe hamleden kişi, bu hadisin manası konusunda kendisi dalâlete düştüğü gibi başkalarını da dalâlete sürüklemiştir."¹⁰⁹ gibi ifadelerle ötekileştirmişlerdir.¹¹⁰

Eş'arî makâlât yazarlarının da hayatta olduğu IV/10 ilâ VI/12. asır arasında yaşamış İmâmî âlimler, bu ifadelerinin yanında kendi görüşlerini de ortaya koymuş, Allah hakkında net bir şekilde şu ifadeleri kullanmışlardır: "Allah, ancak kendisi gibidir ve bunu ondan başka kimse bilmez. Allah'ın ne zâtı ne de sıfatları itibariyle bir eşi ve benzeri vardır. Allah, yarattıklarından, yarattığı varlıklar da Allah'tan farklıdır. O, ne bir cisimdir; ne sûrettir; ne hissedilir; ne cisimleştirilebilir; ne beş duyuyla idrak edilebilir; ne bir şablona konabilir (tahtût); ne de belirli sınırlarla sınırlanabilir. Çünkü Allah, aşkın (müteal) bir varlık olup insanların onun azametinin künhüne vâkıf olması mümkün değildir. O, vehmedilen her şeyden daha başkadır. O'nun diğer cisimler gibi bir sonu ve sınırı yoktur. Kendisi yarattığı varlıkların sıfatları ile tavsif edilemez. O, cisimlerin cisimleştiricisi, suretlerin suret vericisidir. Şeylerin yaratıcısı olan Allah'ı

¹⁰³ Halife Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 92.

¹⁰⁴ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 1: 77; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 95.

¹⁰⁵ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 98; Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 241.

¹⁰⁶ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 98.

¹⁰⁷ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 77; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 96-97; Şeyh Müfid, *Hikâyât*, 80-81.

¹⁰⁸ Sadûk, *et-Tevhîd*, 101.

¹⁰⁹ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 147-148.

¹¹⁰ Teşbih ve tecsîme dayalı bir Allah tasavvurunu reddeden diğer değerlendirmeler için bk. Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 1: 74; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 100-101.

cisim, suret, boyut veya organlarla nitelemekten daha büyük bir ihanet ve kötülük söz konusu olamaz.”¹¹¹ Ayrıca “Allah’ın bir şeyde, bir şeyden veya bir şeyin üzerinde olduğunu iddia eden Allah’a şirk koşmuştur. Çünkü Allah bir şeyin üzerinde olsa taşınan, bir şeyin içinde olsa kuşatılan ve bir şeyden olsa muhdes bir varlık olurdu.”¹¹² Dolayısıyla “teşbih fikrini kabul eden kimse, İmâmiyye’nin nazarında Müşrik olduğu gibi tevhid konusunda zikredilen hususlar dışında bir görüşü İmâmiyye’ye nispet eden de yalancıdır.”¹¹³ Şeyh Sadûk’a göre cahillerin teşbih görüşünü vehmetmesine sebep olan haberlerin manaları, Kur’an’daki benzer ayetlere hamledildiğinde, aslında teşbihin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.¹¹⁴

İmam Eş’arî, Eş’arî makâlât geleneği içinde süreç takibini yapan ve İmâmiyye’nin teşbih konusunda geldiği son noktayı işaret eden tek âlim olmuş, diğerleri sadece teşbihe dair görüşleri bulunan tarihsel şahsiyetlerin görüşlerini nakletmekle iktifa etmiştir. İmam Eş’arî ise “Öncekiler, teşbihi benimsedikleri halde sonraki âlimleri tevhit ve Allah’ın birliği konusunda Mutezile ve Hariciler’in görüşünü benimseyerek “Rablerinin cisim olmadığını, herhangi bir şeklinin bulunmadığını, bir yerde meskûn olmadığını ve herhangi bir şeye temas etmediğini kabul etmişlerdir.” demiştir.”¹¹⁵ Böylece o, İmâmiyye’nin görüşlerindeki olumlu değişmeyi zikretmekte herhangi bir sakınca görmemiş, onları ilelebet eleştirebileceği bir görüşe mahkûm etmemiştir.

Bazı Eş’arî makâlât yazarları, süreç takibini sadece ana fırkanın düşüncelerindeki gelişim seyrine işaret etmeyerek değil, bazen tarihsel bir şahsiyetin fikirlerindeki değişimi belirtmeyerek de yapmışlardır. Bu bağlamda fırka içindeki önemine binaen Hişâm b. Hakem’in fikirleri, ayrı bir önem taşımaktadır. Bazı İmâmî âlimler, “onun herhangi bir şekilde teşbihe düşmediğini, kullandığı cisim kavramının tecsime

¹¹¹ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 1: 61-63, 1: 73-77, 1: 80; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 34-35, 48, 94-98, 101; Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 18; Şeyh Sadûk, *Emâliyü's-Şadûk*, 304, 454; Şeyh Müfîd Muhammed b. Muhammed b. Numân, *Hikâyât*, thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî (b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti'ş-Şeyhi'l-Müfîd, 1991), 80-81; Şeyh Müfîd, *el-Muknî'a*, 29-30; Şeyh Müfîd, *Mesâilü'l-'Ukberiyye*, 38; Şeyh Müfîd, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*, thk. Rızâ el-Muhtârî (b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti'ş-Şeyhi'l-Müfîd, 1992), 24-25; Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 240-241, 447.

¹¹² Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 173; Şeyh Müfîd, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*, 29; Şeyh Müfîd, *Mesâilü'l-'Ukberiyye*, 38.

¹¹³ Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 19.

¹¹⁴ Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 19-20.

¹¹⁵ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 35.

hamledilemeyeceğini, asıl olanın mana olduğunu, onun ise bu kavramı kullanırken Allah'ı herhangi bir şekilde yaratılmış varlıklara benzetmeyi (teşbih) değil, Allah'ın var demeye lâyık bir varlık olduğunu ispat etmeyi amaçladığını" söyleyerek savunmaya çalışmışlardır.¹¹⁶ Bu âlimlerin naklettiğine göre Hişâm b. Hakem, hiçbir şekilde teşbihe düşmeksizin Allah hakkında şöyle demiştir: "Var olan her şey, ya cisim olarak ya da bir cismin fiili olarak bulunur. Allah, bir cismin fiili olamayacağına göre, ancak fâil manasında cisim olabilir."¹¹⁷ Bununla birlikte Allah, diğer cisimler gibi olmayan, başka cisimlere benzemeyen,¹¹⁸ "ebedî, nuranî, içi dolu ve somut"¹¹⁹ bir cisimdir. Bunun manası "Allah'ın yok (madûm ve mefkûd) hükmünde olmayan varlığı sâbit bir varlık olmasıdır."¹²⁰

Bazı İmâmî âlimler ise Hişâm b. Hakem'in teşbihe düştüğünü düşünmese de onu, Allah hakkında cisim kavramını kullandığı için tenkit etmişlerdir. Zira Ahbârî veya Usûlî olması fark etmeksizin hicrî 4 ilâ 6. asır arasında yaşamış bütün İmâmî âlimler, "Allah hakkında "cisim" kavramının kullanılmayacağını, aslı ve ferî itibarıyla savunduğu düşüncenin içeriğinde bir yanlışlık bulunmamakla birlikte Hişâm'ın düşüncesini ortaya koymak için seçtiği kavramda hata ettiğini" kesin bir şekilde belirtmişlerdir. Bu âlimlere göre "Cisim kavramı, Allah hakkında sınırlılık ve sonluluğu düşündürmektedir. Oysa sınırlılık özelliğini yüklenen bir şey, artıp noksanlaşmakta, artıp noksanlaşma ise yaratılmış varlıklara özgü bir nitelik olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla cisim kavramı, Allah hakkında yaratılmışlığı, bir diğer ifadeyle yaratılmış varlıklarla benzerliği (teşbihi) akla getirdiği için kesinlikle kullanılmaması gereken bir kavramdır."¹²¹ Ancak onlara göre, başlangıçta cisim kavramının bu yönünü dikkate almayan Hişâm b. Hakem, daha sonra yaptığı hatanın farkına vararak Allah

¹¹⁶ Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, 1: 83-84; Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 241; Şeyh Müfid, *Hikâyât*, 77.

¹¹⁷ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 1: 77; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 96-97; Şeyh Müfid, *Hikâyât*, 80-81; Ebü'l-Feth Şeyh Muhammed b. Ali b. Osman Kerâcîkî et-Tarablûsî, *Kenzü'l-fevâid*, thk. Abdullah Nî'me (Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1985), 2: 40-41.

¹¹⁸ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 1: 77; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 97; Şeyh Müfid, *Hikâyât*, 79; Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 240; Kerâcîkî, *Kenzü'l-fevâid*, 2: 40-41. Şerif el-Murtaza, Hişâm b. Hakem'in bu sözü söylediğini dahi reddetmektedir. (Bk. Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, 1: 83-84.)

¹¹⁹ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 1: 76; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 95.

¹²⁰ Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, 240.

¹²¹ Allah hakkında cisim kavramını kullandığı için İmâmî âlimler tarafından Hişâm b. Hakem'e yöneltilen eleştiriler için bk. Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 1: 77; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 96-97; Şeyh Müfid, *Hikâyât*, 80-81; Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, 1: 83-84.

hakkında bu kavramı kullanmaktan dahi vazgeçmiştir.¹²² Ona nispet edilen “Allah’ın yedi karış uzunluğunda olduğu” yönündeki iddialar ise tamamen reddedilmiş ve “sürekli Cafer es-Sâdık ile birlikte bulunan birisinin böylesi çirkin bir söz söylediğinin vehmedilemeyeceği, Cafer es-Sâdık’ın buna müsaade etmeyeceği”¹²³ söylenmiştir.¹²⁴

Söz konusu açıklamalar, İmâmî âlimlerin, düşünce tarihlerinde öncü konuma sahip bir şahsı ve görüşlerini tezkiye çabası olarak yorumlanabilir. Zira onun cisim konusundaki görüşleri hakkında bilgi veren bütün muhalif âlimler, kendisini “teşbih ve tecsîmi savunmakla” itham etmişlerdir.¹²⁵ Bununla birlikte İmam Eş’arî, bu konuda da bir süreç takibi yaparak çok önemli bir hususa işaret etmiştir. Ona göre Hişâm b. Hakem, hayatının bir döneminde “Allah’ı billura veya külçeye benzetmek, kendi karışıyla yedi karış uzunluğunda olduğunu söylemek” suretiyle teşbihe hamledilebilecek birtakım ifadeler kullanmıştır. Bununla birlikte daha sonra bu görüşünden dönmüş ve “Allah’ın bir cisim olduğunu, fakat diğer cisimlerin hiçbirine benzemediğini” söylemiştir.¹²⁶ Dahası onun Allah hakkında dile getirdiği “Allah’ın sonu, sınırı, uzunluğu, eni ve derinliği, yani boyutları olan bir cisim olduğu” yönündeki sözlerinde “bunları hakiki manada değil, mecaz anlamında söylemiştir.” diyerek teşbihi kastetmediğini ortaya koymuştur.¹²⁷ Yani onun nazarında Hişâm b. Hakem, İmâmî âlimlerin ifade ettiği gibi “cisim” kavramından değil “teşbihe hamledilebilecek ifadelerinden” “cisim görüşüne” dönmüştür. Çağdaş bazı araştırmalar da “Hişâm b. Hakem’in “Allah cisimdir.” demesinin itikâdî değil semantik bir yanılığın ifade ettiğini, onun cisim kavramını kullanmasının “Allah şeydir.” diyen İmam Mâtürîdî’nin görüşüne¹²⁸ benzediğini, onun sadece Allah hakkında

¹²² Şeyh Müfid, *Hikâyât*, 79; Kerâcîkî, *Kenzü’l-fevâid*, 2: 40-41.

¹²³ Cafer es-Sâdık ile bazı talebeleri arasında zaman zaman ciddi görüş ayrılıkları yaşanmış ve talebeleri onun tam tersi görüşler ileri sürebilmiştir. Bu konuda çeşitli örnekler için bk. Bozan, *İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyyesi’nin Teşekkül Süreci*, 63-66.

¹²⁴ Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi fi’l-imâme*, 1: 85-86. Teşbih ve tecsîm konusunda Hişâm b. Hakem’e nispet edilen görüşler ve İsnâaşerî âlimlerin tutumları için ayrıca bk. Bozan, *İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyyesi’nin Teşekkül Süreci*, 55-57.

¹²⁵ Bk. Ressî, *er-Red ‘ale’r-Râfi’a*, 92-93; Makdisî, *el-Bed’ü ve’t-târîh*, 5: 132; Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîtü delâilî’n-nübüvve*, 225; Neşvân el-Himyerî, *Hûru’l-îyn* 200-201, 308; Ebû Temmâm, *Bâbu’ş-şeytân min-kitâbi’ş-şecere*, 56-57, 60-61, 121; Hayyât, *Kitâbu’l-İntişâr ve’r-red ‘alâ İbni’r-Râvendî*, 14, 104-105; Mes’ûdî, *Mürûcü’z-zeheb ve me’âdinu’l-cevher*, 4: 85.

¹²⁶ Eş’arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî’l-muşallîn*, 33.

¹²⁷ Eş’arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî’l-muşallîn*, 31.

¹²⁸ Bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 52-53, 54-58.

kullandığı bir kavrama, kelimcilerin genel kabulünden farklı bir anlam verdiğini"¹²⁹ dolayısıyla "onun cisim fikrinin teşbihten tamamen farklı olduğunu ve Allah'ı mahlûkata, sadece boyutlu bir cisim oluşu ve mekânda bir yer işgal etmesi yönüyle benzettiğini"¹³⁰ belirtmiştir.

Eş'arî makâlât geleneğinde İmam Eş'arî tarafından ortaya konan makul Hişâm b. Hakem algısı, sonraki makâlât yazarları tarafından çoğunlukla devam ettirilmemiştir. Ondan sonra ilk olarak Bağdâdî ve İsferyânî, indirgemeci bir yaklaşımla Eş'arî'nin ortaya koyduğu mutedil algıyı tam tersine çevirmişler ve salt teşbihe inanan Hişâm b. Hakem algısı yaratmışlardır. Zira onlar, Hişâm b. Hakem'in sadece "Allah, kendi karışıyla yedi karıştır."¹³¹ O, saf bir külçe parçası ya da bembeyaz bir inci gibi parıldayan bir nurdur.¹³² Tanrı ile görülen cisimler arasında bir yönden benzerlik vardır.¹³³ Ebû Kubeys Dağı, Allah'tan daha büyüktür.¹³⁴ Allah, içinde yerleştiği özel bir mekândadır ve arada bir ayrılık olmaksızın arşına dokunmaktadır.¹³⁵ yönündeki açık teşbih ifade eden görüşlerine atıfta bulunmakla yetinmişlerdir. Hatta İsferyânî, en sonunda "Müşebbihe'den Hişâm b. Hakem, teşbih ve tecsîmi, sınırlılık ve sonluluğu din olarak kabul etmiştir."¹³⁶ şeklinde genel bir tespitte bulunmuşlardır.

Bağdâdî ve İsferyânî'nin aksine Şehristânî (ö. 548/1153), Mu'tezilî âlim Ka'bî'nin Hişâm b. Hakem'den "Allah, mahlûkattan hiçbirisine benzemediği gibi mahlûkat da kendisine benzemez. O, diğer cisimler gibi olmayan bir cisim, diğer suretler gibi olmayan bir suret, boyutlar gibi olmaksızın boyutludur." şeklinde bir görüş naklederek İmam Eş'arî gibi mutedil bir algı ortaya koymuştur. Bununla birlikte o, Hişâm b. Hakem'den rivayet edilen ve açık bir şekilde teşbihe hamledilebilecek çok sayıda görüşe de yer vermiştir.¹³⁷ Mesela onun naklettiğine göre Hişâm b. Hakem, yukarıdaki ifadesinin yanında "mabud ile cisimler arasında bir şekilde benzerlik bulunduğunu, eğer aralarında bir benzerlik olmasaydı cisimlerin onun varlığına delil teşkil edemeyeceğini" söylemiş,¹³⁸ "Allah'ın kendi karışı ile yedi karış olduğunu, özel bir mekânda ve hususî bir cihette bulunduğunu,

¹²⁹ Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, 97-98.

¹³⁰ Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyyesi'nin Teşekkül Süreci*, 56.

¹³¹ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 65; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 93; İsferyânî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 120.

¹³² İsferyânî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 40, 120.

¹³³ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 66.

¹³⁴ Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 93.

¹³⁵ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 333; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 98.

¹³⁶ İsferyânî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 39.

¹³⁷ Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, 1: 184.

¹³⁸ Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, 1: 184-185.

arşa temas ettiğini ve kendisi arşa fazla gelip taşmadığı gibi arşın da ona büyük gelmediğini, yani arşta hiçbir boşluk kalmadığını” da iddia edebilmiştir.¹³⁹ Üstelik Şehristânî, Eş'arî'den farklı olarak Hişâm'ın görüşlerindeki kronolojiye hiç dikkat etmemiş, görüşler arasında herhangi bir takdim tehir yapmamış ve ona nispet edilen tüm görüşleri bir arada nakletmiştir. Bu durum, ortaya çıkardığı algı bakımından sıkıntılıdır. Çünkü “çelişkiler içinde, sistematik düşünemeyen bir âlim” algısı yaratmaktadır.

Fahreddin er-Râzî de imam Eş'arî gibi Hişâm b. Hakem'in görüşlerindeki kronolojik değişmeye işaret etmiştir. Ancak o, Hişâm'ın Allah'ı “billura, külçeye veya her yönden aynı görülen muma” benzetmek gibi farklı zamanlarda farklı şeyler söylediğini,¹⁴⁰ en sonunda ise bütün bu görüşlerinden dönerek “diğer ölçülere göre en mutedil ölçü olduğu için Allah'ın kendi karışıyla yedi karış uzunluğunda olduğu” görüşünde karar kıldığını belirtmiş,¹⁴¹ böylece mensubu bulunduğu fırkanın lideri İmam Eş'arî'nin tam tersi bir algı ortaya koymuştur.

Oysa yukarıda açıkça ifade ettiğimiz üzere ister cisim kavramını terk etmiş olsun, isterse bu kavram ile hiçbir zaman teşbih ve tescîme hamledilebilecek bir manayı kastetmemiş olsun, Hişâm b. Hakem'in fikirlerinin kemâle erdiği bir dönemde teşbih ve tescîm fikrini savunmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu âlimlerimiz, muhtemelen mezhep taassubunun etkisiyle onun görüşlerinin tasvirinde seçmeci bir yaklaşımı tercih etmişler ve Hişâm b. Hakem'in fikrî gelişim serüvenini, hayatının bir dönemine indirgemişlerdir. Bu noktada psikolojik bakımdan algıda seçicilik adı verilen süreç devreye girmiş, her müellif, kendi tanımladığı noktaya göre onun hakkındaki tezini destekleyecek fikirler üzerine odaklanmış ve bunlar üzerinden bir algı üretmiştir. Zira Fahreddin er-Râzî'nin “diğer ölçülere göre en mutedil ölçü olduğu için Allah'ın yedi karış uzunluğunda olduğu görüşünde karar kıldığını” söylemesi¹⁴² onun Hişâm b. Hakem'i ve görüşlerini, Müşebbihe üst başlığı altında anlatmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu görüş, onun teşbihçi yönünü daha fazla ön plana çıkartmaktadır. İsferyânî'nin tasviri için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Bu da göstermektedir ki fırkaların tasnifi ve isimlendirilmesi,

¹³⁹ Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, 1: 184.

¹⁴⁰ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 33; Râzî, *İ'tikâdâtü fırâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, 64.

¹⁴¹ Râzî *İ'tikâdâtü fırâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, 64.

¹⁴² Râzî, *İ'tikâdâtü fırâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, 64.

fırkaların hangi görüşlerinin tasvir edileceği konusunda belirleyici bir yere sahiptir.

4. Allah'ın Sıfatlarının Hâdisliği Meselesi

Hâdis sıfatlar görüşü, İslam mezhepleri arasındaki en tartışmalı mevzulardan birisidir. Bilindiği kadarıyla ilk olarak Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/746) tarafından dile getirilmiş¹⁴³ ve İslam düşünce tarihinde daha çok Kerrâmiyye'ye¹⁴⁴ ve İslam filozoflarına¹⁴⁵ nispet edilmiştir.¹⁴⁶ Bu görüşe göre, Allah'ın zatının dışında ezeli sıfatlar kabul etmek, Allah'la birlikte başka ezeli varlıkları da akla getirdiğinden tevhid ilkesine zarar vermektedir. Meselâ Allah'ın kelim sıfatı ezeli kabul edildiğinde, kelim sıfatının bir tecellisi olan Kur'an'ın da ezeli kabul edilmesi gerekmektedir. Bu da Allah'la birlikte başka kadim varlıkların mevcudiyetini akla getirmektedir ki bu, tevhit ilkesiyle kesinlikle çelişir ve insanı şirke götürür.¹⁴⁷ Allah'ın ilim sıfatı ezeli kabul edildiğindeyse insanın iradesinin ve sorumluluğunun ortadan kalkması gibi bir problem ortaya çıkmaktadır. Zira Allah ezelde her şeyi biliyorsa ve bu bilgi değişmiyorsa insanların yaptığı fiillerde tercih şansı kalmamaktadır. Çünkü insanlar, fiillerini Allah'ın bilgisine göre yapmak zorundadır.¹⁴⁸

Eş'arî makâlât geleneğinde hâdis (sonradan kazanılan) sıfatlar görüşü, İmâmiyye kapsamında daha çok "Hişâm b. Hakem (ö. 179/795),¹⁴⁹ Zürâre b.

¹⁴³ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 336; İsa Doğan, "İlk Fikir Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992), 165.

¹⁴⁴ Mehmed Baktır, "Allah'ın Sıfatlarında Zaman Sorunu", *Kelam araştırmaları* 1/2 (2003), 94.

¹⁴⁵ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ekdâm*, thk. Alfred Guillume (London: Oxford University Press, 1934), 38.

¹⁴⁶ Mutezile'nin özellikle Bağdat ekolü, ezeli sıfatları reddetme anlamında aynı görüşleri paylaşmakla birlikte o, hâdis sıfatları da kabul etmemiş, bunun kadim olan zâtın hâdislere mahal olmasını, dolayısıyla onun mahluklara benzemesi yahut iki zıt şeyin bir yerde buluşmasını gerektirdiğini, bunun da İslam'ın kurallarına ve aklın prensiplerine aykırı olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla onların nazarında Allah, "zatiyla kadîr, zatiyla alîm, zatiyla hayy'dır. Diğer özellikler de böyledir. Zâtının dışında ne ezeli ne de hâdis sıfatı yoktur. Bk. Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, 335-337; Baktır, "Allah'ın Sıfatlarında Zaman Sorunu", 95.

¹⁴⁷ Baktır, "Allah'ın Sıfatlarında Zaman Sorunu", 93-95; Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, 336-337.

¹⁴⁸ Baktır, "Allah'ın Sıfatlarında Zaman Sorunu", 97.

¹⁴⁹ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-muşallîn*, 37-38; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 67; Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, 1: 185; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2: 289, 4: 31-32, 13: 544, 16: 8, 24: 412 vd.

A'yen (ö. 2/8. asrın üçüncü çeyreği)¹⁵⁰ ve Ebû Cafer el-Ahvel (ö. 2/8. asrın üçüncü çeyreği)¹⁵¹ gibi İmâmiyye'nin ilk kelimcilerine nispet edilmiştir. Onlara göre söz konusu İmâmî âlimler, ezeli sıfatlar görüşünü bir taraftan Allah'la birlikte ezeli varlıklar akla getireceği için, diğer taraftansa kulların seçme özgürlüğünü ve mükellefiyetini ortadan kaldıracağı için eleştirmişler ve tüm sıfatların hâdis olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁵² Onların verdiği bilgilere bakılırsa İmâmî âlimler, bu hassasiyetlerinin bir neticesi olarak Allah'ın kendisi için "hayat, kudret, ilim, irâde, sem' (işitme) ve basar (görme) gibi sıfatları yaratıncaya kadar hayy (hayat sâhibi), kâdir (güçlü), semî' (işitici), basîr (görücü), âlim (bilici) ve mürîd (irade eden-isteyen) olmayacağını, ancak bu sıfatları kendisi için yarattıktan sonra Hayy, Kâdir, Âlim, Mürîd, Semî' ve Basîr isimlendirildiğini ileri sürmüşlerdir."¹⁵³ Hatta İsferâyinî, Zürârê'nin Allah'ın sıfatlarının aynen cisimlerin sıfatları gibi hâdis olduğunu iddia ettiğini belirtmiş ve onu bu yönüyle Müşebbihe'den birisi olarak sunmuştur.¹⁵⁴

Eş'arî makâlât yazarlarının söz konusu iddiaları, onlarla çağdaşları birçok fırka mensubu âlim tarafından da dile getirilmiştir.¹⁵⁵ İmâmiyye'nin bilhassa Usûlî âlimleri ise daha çok Hişâm b. Hakem'e nispet edilen bu gibi görüşler hakkında "kendisinden ne tasnif edilmiş bir kitap, ne de düzenlenmiş bir meclis bildiklerini, muhtemelen kendisinden nakledenlerin yaptığı bir hata veya uydurmadan kaynaklandığını" belirtmişler ve söz konusu iddiaları tamamen reddetmişlerdir.¹⁵⁶ Ancak bazı kaynakların Ebû Cafer'e sorulduğunu naklettikleri "Allah'ın ezelde ilim sıfatına sahip olup

¹⁵⁰ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 36; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 70, 335; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 117-118, 124-125; İsferâyinî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 40-121; Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, 186.

¹⁵¹ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 37; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 71; İsferâyinî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 71; Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, 186.

¹⁵² Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 37; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 67. Hişâm b. Hakem'in söz konusu görüşünü delillendirmek için zikrettiği belirtilen diğer aklî ve naklî deliller için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 4: 31-33, 9: 373, 21: 427.

¹⁵³ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 36; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 70, 335; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 117-118, 124-125; İsferâyinî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 40-121; Şehristânî, *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*, 186.

¹⁵⁴ İsferâyinî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, 121.

¹⁵⁵ Ressî, *er-Red 'ale'r-Râfıza*, 92-93; Ebû Temmâm, *Bâbu's-şeytân min-kitâbi's-şecere*, 57-58, 121; Hayyât, *Kitâbu'l-İntişâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî*, 14; Neşvân el-Himyerî, *Hûru'l-îyn*, 201; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *Kitâbu'l-faşl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl* (Lübnan: Dâru'l-ma'rife, 1986), 2: 126, 4: 182.

¹⁵⁶ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 54-55; Şerif el-Murtaza, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, 1: 86.

olmadığı” yönündeki bir soru¹⁵⁷ İmâmiyye içinde böyle bir tartışmanın yaşanmış olduğunu ortaya koymaktadır. Yani genelde “ilim” sıfatı üzerinden gerçekleşen karşılıklı cedelleşme, tarihsel olguyla mutabık gözükmektedir. Ne var ki III. (IX.) asrın sonlarından itibaren “hâdis sıfatlar” görüşünde bir sınırlamaya gidilmiş ve bazı sıfatların hâdis olduğuna yönelik klasik İmâmî iddialar, büyük oranda terk edilmiştir. İmâmî âlimler, bu asırdan sonra sıfatların hâdisliği meselesini “zâtî sıfat ve fiilî sıfat” ayırımı yaparak ele almışlardır.¹⁵⁸ Bu bağlamda aralarında ittifak ettikleri ortak bir liste söz konusu olmasa¹⁵⁹ da “hayat, ilim ve kudret” sıfatlarının Allah’a ait zâtî ve ezeli bir sıfat olduğu, hepsi tarafından ortaya konmuştur.¹⁶⁰ Bunun yanında “semi (duyma), basar (görme), hikmet, izzet, hilm ve adalet” sıfatlarının zâtî ve ezeli sıfatlar olduğu konusunda Küleynî ve Şeyh Sadûk’ta ortak ifadeler söz konusudur.¹⁶¹ Bunlar dışındaki “Yaratan (Hâlik), Rızık veren (Rezzâk), Dirilten (Muhyî), İrade eden (Mürîd), Konuşan (Mütekellim)” gibi isimlerin ise hâdis olduğu belirtilmiştir.¹⁶² Bir sıfatın ezeli veya hâdis olması konusunda “Allah’ın aynı zaman diliminde zıddıyla tavsif edilmesinin mümkün olup olmadığı” temel ölçüt olarak kabul edilmiş, Allah’ın hem âlim hem de câhil olarak düşünülebilmesi örneğinde olduğu gibi herhangi bir zaman diliminde zıddıyla tavsifi imkânsız olan sıfatların zâtî ve ezeli, rezzâk gibi zıddıyla birlikte düşünülebilmesi sıfatların ise fiilî ve

¹⁵⁷ Bk. Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 78-79; Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 132.

¹⁵⁸ Konuyu zâtî sıfat, fiilî sıfat bağlamında ele alan eserler için bk. Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 79; Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 24-25; Şeyh Müfid, *Taşhîhu'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 40.

¹⁵⁹ İmâmî âlimler arasında hangi sıfatların Allah’ın zatına mahsus ve dolayısıyla kadim sıfatlar olduğu, hangi sıfatlarınsa fiilî ve dolayısıyla muhdes sıfatlardan sayıldığı konusunda ortak bir liste bulunmamakta, hatta bu konuda imamlara nispet edilen görüşlerle İmâmî âlimlerin kanaatleri arasında bile farklılıklar yer almaktadır. (Bu konudaki bazı örnekler için bk. Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 134-144; Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, 81-98.)

¹⁶⁰ Bk. Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 78-79, 81; Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 24; Şeyh Saduk, *et-Tevhîd*, 131, 134, 143-144; Şeyh Müfid, *Taşhîhu'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 41; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-mağâlât*, 52; Şeyh Müfid, *el-Muḫni'a*, 29.

¹⁶¹ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 78, 81; Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 24-25; Şeyh Saduk, *et-Tevhîd*, 131, 134, 143-144.

¹⁶² İmâmî düşüncedeki hâdis sıfatlar için bk. Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 79-81; Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 24-25; Şeyh Saduk, *et-Tevhîd*, 134, 143-144; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-mağâlât*, 52-53; Şeyh Müfid, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*, 27; Şeyh Müfid, *Taşhîhu'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 41.

hâdis olduğu kabul edilmiştir.¹⁶³ Onlara göre eğer fiilî sıfatların zatiyla kâim ezeli sıfatlar olduğu, meselâ Allah'ın ezelde hâlik (yaratan) olduğu kabul edilirse, bu sıfatın bir tecellisi olan mahlûkun (yaratılmışın) da mevcut olması gerektiği için Allah'la birlikte ezeli varlıklar kabul edilmiş olur.¹⁶⁴

Hâl böyle iken Eş'arî makâlât geleneğindeki hiçbir müellif, hâdis sıfatlarla ilgili görüşlerin İmâmî düşüncedeki tarihselliğine herhangi bir atıfta bulunmamış ve çağdaşları ya da yakın selefleri konumunda olan İmâmî âlimlerin bazı sıfatları ezeli kabul ettikleri konusunda herhangi bir kayıt zikretmemiştir. Onlar, daha çok Hişâm b. Hakem gibi selef dönemi İmâmî âlimlerin çoğu defa marjinal fikirlerini nakletmekle yetinmiş ve tarihteki en uç örnekler üzerinden bir algı ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla sonraki dönemlerde yaşanan kısmî yakınlaşmaları görmemişler ya da görmezden gelmişlerdir. Gerçi bu konuda İmam Eş'arî'nin istisnâî bir yerinden bahsedebiliriz. Çünkü o, sıfatlar konusunda İmâmiyye tarihinde yaşanmış ihtilafları zikrettiği bölümde, dokuz İmâmî gruptan birisinin "ilim, kudret ve hayat sıfatlarını ezeli kabul ettiklerini" belirtmiş, ancak bu grubun yeni ya da eski olduğuna dair herhangi bir kayıt ortaya koymamıştır.¹⁶⁵ Dolayısıyla onun kesin bir şekilde İmâmiyye tarihindeki daha geç bir tavra işaret ettiğini söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte bu grubun aynı zamanda teşbih ve tescîme karşı çıkma temayülünde olduklarını belirtmesi ve teşbih fikrinin çoğunlukla daha geç dönem İmâmî âlimler tarafından reddedildiğinin bilinmesi nedeniyle biraz zorlama bir yaklaşımla bu yönde bir işaret olarak değerlendirilebilir. Dahası onun bu tasviri, yukarıda zikrettiğimiz İmâmî yaklaşıma da uygundur. Oysa diğer Eş'arî makâlât yazarları, bu hususta en ufak bir bilgi vermemişler, tüm algıyı marjinal ve tarihsel kabuller üzerine bina etmişler, içinde buldukları çağlara ya da yakın dönemlerine yönelik herhangi bir tanıklık ortaya koymamışlardır.

Sonuç

İslam Mezhepleri, birbirleriyle ve sosyo-politik çevreleriyle sürekli etkileşim halinde olan, zaman ve mekân olgularıyla çepeçevre kuşatılmış dinamik oluşumlardır. Toplumsal hayatta farklılıklarının hissedilmeye

¹⁶³ Küleynî, *Uşûl el-Kâfi*, 80-81; Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 24-25; Şeyh Saduk, *et-Tevhîd*, 134, 143-144; Şeyh Müfid, *Taşhîhu'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, 41; Şeyh Müfid, *el-Muḳnî'a*, 29; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 54-55.

¹⁶⁴ Şeyh Sadûk, *et-Tevhîd*, 131, 143-144. İmâmiyye'nin Allah'ın sıfatları meselesindeki yaklaşımıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Şehrazat Zengin Karayılan, *Şia Kelamında İlahi Sıfatlar* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2010).

¹⁶⁵ Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-muşallîn*, 39.

başlandığı ilk günlerden itibaren tekâmül sürecini hep devam ettirir. Bu süreçte bazı fikirlerini revize etmek, bazılarında hep vazgeçmek, hatta kendisine özgü bazı kavramlarını yeniden tanımlamak durumunda kalabilir. Bu yüzden de mezheplere teşekküllerini bir kere tamamlayıp bitirmiş statik yapılar olarak bakmak mümkün değildir. Zamansal, mekânsal ve hatta bireysel farklılıkları sürekli göz önünde bulundurmak, müspet ya da menfi değişimler yaşamış olabileceğini hiç akıldan çıkartmamak, bir iki örnek üzerinden verilmiş genellemeci yargılardan mümkün olduğunca kaçınmak gerekir. Bununla birlikte öncelikle belli bir mezhebe aidiyetin yarattığı hâletiruhiye, daha sonra ise tarihsel ve sosyal birtakım gelişmeler, mezheplerle ilgili başta süreç ihmali olmak üzere birçok algı sorununu beraberinde getirmekte ve mezheplerin sakıncalı bir öteki olarak konumlandırılmalarına yol açmaktadır.

Eş'arî düşüncenin ilk makâlât türü eserlerine bakıldığında bu eserlerin bilgi verdiği fırkalar itibariyle çağa tanıklık etmek yerine çoğunlukla tarihsel görüşler, fırkalar ve şahıslar üzerine yoğunlaştıkları görülmektedir. Onların algısına temel teşkil eden dönem, bir anlamda İmâmî düşüncenin geçiş dönemi olarak nitelenebilecek olan ve henüz kurumsallaşma sürecini tamamlamadığı ilk dönemdir. Bunun tek istisnası İsnâaşeriyye'dir. Ancak zikredilen örneklerin büyük bir kısmı ona değil geçmiş fırkalara aittir. İmam Eş'arî (ö. 324/936) ile Fahreddiner-Râzî (ö. 606/1210) arasındaki yaklaşık üç asırlık dönemi kapsayan uzun zaman diliminde "seçilen fırkalar ve bu fırkalar hakkında verilen görüşler" neredeyse birbirinin tekrarı konumundadır. Zamansal ve mekânsal farklılıklarla eserlerden beklenen tanık metin niteliğini, bir iki küçük fark dışında bu eserlerde görmek, neredeyse mümkün değildir.

İmâmiyye tarihinde çeşitli kişi ve gruplar, Kur'an'ın tahrif edildiğini düşünme, mehdinin çıkışına kadar Kur'an'ı şerî bir kaynak olarak kabul etmeme, imamın vahiy mahsulü ilmiyle mevcut şerî ilkeler üzerinde tasarruflarda bulunmasını mümkün görme, teşbihe ve teciime dayalı bir Allah tasavvuru ortaya koyma, Allah'a ait sıfatların hâdis olduğunu düşünme gibi birtakım görüşler üretmiş ve bu kabuller, muhalifleri tarafından büyük tepki görmüştür. Ancak Eş'arî makâlât geleneğine ait ilk eserlerin kaleme alınmaya başlandığı IV. (X.) asrın başlarına gelindiğinde hâdis sıfatlara sahip olan ve bunun yanında teşbih ve teciime dayalı bir Allah tasavvuru ile İslam şeriatının inkârına yönelik görüşlerin tamamen terk edildiği, Kur'an'ın tahrifi ile ilgili kabullerin ise özellikle Usûlî âlimler tarafından daha kabul edilebilir bir forma sokulduğu görülmektedir. Bununla birlikte imametın nass ile tayini, imamın dindeki konumu ve

sahabeye hakaret etme gibi olumsuz İmâmiyye algısının merkezinde yer alan kabul ve uygulamalar, bütün canlılığıyla güncelliğini korumaktadır. Bu durumun da etkisiyle sınırlı bir çerçevede de olsa yukarıdaki hususlarda yaşanan fikrî yakınlaşmalar, büyük oranda göz ardı edilmiş, bunun yerine daha çok tarihsel kişi ya da fırkaların savunduğu marjinal görüşler nakledilmiş, hatta bazen bunlar İmâmiyye'nin tamamına teşmil edilmiştir.

Eş'arî makâlât geleneğinin ilk eserleri olan İmam Eş'arî'nin kitapları, içinde bulunduğu çağa ışık tutma ve tanık metin özelliğini muhafaza etme noktasında diğerlerine nazaran daha zengin bir içeriğe sahiptir. Bağdâdî, Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî ise çoğu defa genellemelerden kaçınmış olmakla birlikte çağdaşları olan İmâmî âlimlerin görüşleri konusunda susmuşlar, olumlu ya da olumsuz bir şey söylememişlerdir. Oysa fırkalar hakkında verilen bilgiler kadar verilmeyen bilgiler de ayrı bir önem taşımaktadır. İsferyînî ise tarihsel birçok görüşü genelleştirmiş ve İmâmî kimliğin ayrılmaz bir unsuru olarak zikretmiştir. İmâmiyye algısı özelinde bu durumun temel nedeni, kanaatimizce sahip olunan olumsuz Şîilik algısını haklılaştıracak verilerin önemli bir kısmının tarihte bulunması ve marjinal görüşlerin ve fırkaların büyük bir kısmının tarihin derinliklerinde yok olmasıdır. İsnâşeriyye dışındaki fırkalar tarafından savunulmuş olan ve tarihte kalan aşırı görüşlerin İmâmiyye üst başlığı altında nakledilmesi, kurumsal mezhep algısı bakımından önemlidir. Bu önemin ipuçlarını Bağdâdî, genel olumsuz Şîilik algısının gerekçelerini zikrederken verir. Onun nazarında "küfrün herhangi bir çeşidi duyulmamış veya görülmemiştir ki Şia'nın mezhepleri arasında onun bir kolu bulunmasın." Yani onun nazarında bir fırka, sonuçta geldiği nokta kadar tarihte ürettiği ya da İslam düşüncesine girmesine sebep olduğu görüşlerden de mesuldür. Dolayısıyla onun İmâmiyye ile ilgili bir şekilde tarihte kalan ihtilafli noktaları sürekli olarak canlı tutmasını, bu mezhebin İslam düşüncesi açısından taşıdığı tehlikeli potansiyeli göstermeye yönelik bir girişim olarak değerlendirmek mümkündür.

Eş'arî makâlât yazarlarının İmâmiyye algısında süreç ihmalinin ortaya çıkardığı genelleme sorunları, büyük oranda mezhep taassubundan kaynaklanmış gözükmektedir. Zira teşbihe ve hâdis sıfatlar görüşüne dair fikirlerde görüldüğü üzere Eş'arî'nin *Makâlât'*ında İmâmiyye'ye nispet edilen çok sayıda müspet fikrin, geleneğe ait sonraki kaynaklarda yer almaması, müelliflerin mezhep taassubuyla hareket ettiklerini ve İmâmiyye algısını çoğunlukla olumsuz görüşler üzerine bina etmeye çalıştıklarını ihsas ettirmektedir. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak birinci el kaynaklardan hareket edilmemesi de süreç ihmaline yol açmış olmalıdır. Onların

iddialarının tam tersi fikirler ortaya koyan çağdaşları çok sayıda İmâmî âlime ve eserlerine rağmen ısrarla erken dönem İmâmî fikirlerle iktifa edilmesi ya da bu fikirlerin genelleştirilmesi, onların bir kısmının çağdaşlarına ya da seleflerine ait eserleri görmediğini ya da görmezden geldiğini, dolayısıyla sahip oldukları İmâmiyye algısını büyük oranda muhalif kaynaklara dayandırdıklarını gösterir.

İmâmiyye algısı ve tasvirinde süreç ihmali ve genelleme sorunlarının bilhassa Bağdâdî ve İsferyînî üzerinde yoğunlaşması dikkat çekicidir. İsferyînî'nin eserinin büyük oranda hocası Bağdâdî'nin *el-Fark*'ının tekrarı olması nedeniyle sorunun daha çok Bağdâdî'den kaynaklandığı düşünülebilirse de Kur'an'ın tahrifine ve şeriatın inkârına yönelik ithamlarda İsferyînî'nin hocasının aksine genellemeci bir dil kullanması, sorunun onu da kapsayan bir boyutu olduğunu gösterir. Bu noktada Bağdâdî ve İsferyînî'nin yaklaşımı ile yaşadıkları sosyo-politik şartların yakından alakalı olduğunu belirtmekte fayda vardır. Bağdâdî, Büveyhî himayesindeki İmâmiyye'nin sosyo-kültürel hayattaki yükselişine yakından şahit olmuştur. Yine o, yaşadığı Gazneliler dönemindeki Şia karşıtı siyasal ve sosyal atmosferi de birebir görmüştür. Öğrencisi İsferyînî ise Şîî yüzyılının hemen akabinde yaşamıştır ve Selçuklular'la birlikte zirveye ulaşan Şia karşıtı politikaların içinde olmuştur. Yani bu iki âlimin sahip oldukları İmâmiyye algısı, siyasal rekabetin duygusal hisleri daha fazla tetiklediği bir zeminde şekillenmiştir. Bu yüzden olsa gerek onların eserleri okuyucularına salt bilgi vermek ve İslam mezheplerini tanıtmak amacıyla değil, mezhepler hakkında daha çok duygu kazandırmak, algı yaratmak ve tutum oluşturmak amacıyla kaleme alınmıştır. Bu da doğal olarak dil ve üslubun yanı sıra verilmiş olan bilgilerin mahiyetini etkilemiştir.

Kaynakça

- Akdoğan, Mehmet Nur. "Kitâbu Süleym b. Kays ve Kaynaklık Değeri". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (2014): 1-22.
- Apaydın, Halil. *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Bilimkent Yayınları, 2016.
- Arjomand, Said Amir, "İmamiyye Şiası'nda İmamet Krizi ve Gaybet Kurumu". Çev. Ali Avcu. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2010): 535-568.
- Arkonaç, Sibel A. *Sosyal Psikoloji*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Ateş, Orhan. "el-Milel ve'n-Nihal'in Mukaddimesi Çerçevesinde Şehristânî'nin Fırka Yazıcılığının Bazı Sorunları". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 1/2 (2008): 105-130.

- Avcı, Casim. "Mesûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 353-355. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Avcu, Ali. *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- Aydınalp, Halil. "Sosyal Çatışma ve Din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010): 187-215.
- Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesud b. Muhammed b. Ayyâş es-Semerkindî. *Tefsiru'l-'Ayyâşî*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1991.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Farq beyne'l-fırak*. Mısır: Dârü'l-ma'ârif, ts.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*. Thk. Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-maşrik, 1986.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdü'l-Kâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Uşûlü'd-dîn*. Thk. Muhammed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2002.
- Baktır, Mehmed. "Allah'ın Sıfatlarında Zaman Sorunu". *Kelam Araştırmaları* 1/2 (2003): 93-108
- Bilgin, Nuri (Ed.). *Sosyal Psikoloji*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.
- Bozan, Metin. "Fadl b. Şâzân ve Kitâbü'l-İlel'i Çerçevesinde İmâmet Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004): 69-82.
- Bozkuş, Metin. *Mürûcu'z-Zehab'te İslâm Mezhepleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Bulut, Halil İbrahim. "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004): 49-68.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. Çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câmiî, Muhammed Mescid-i. *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasi Düşüncenin Temelleri*. Çev. Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranış*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- D. O. Sears - J. L. Freedman - L. A. Peplau. "Sosyal Biliş". Çev. Nizâmettin Koç - Ali Dönmez. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 24/1 (1991): 108-131.

- Demir, Ahmet İshak. *Klasik Dönem Mezhepler Tarihi Kaynaklarının Objektifliği (İmâmiyye Şiası Örneği)*. Rize: y.y., 2011.
- Doğan, İsa. "İlk Fikir Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1992): 161-172.
- Ebû Temmâm. *Bâbu's-Şeytân min-kitâbi's-şecere*. Thk. Wilfred Madelung - Paul E. Walker. Leiden: y.y., 1998.
- Eşarî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*. Thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dâru'n-neşr, 1980.
- Evkuran, Mehmet. *Sünnî Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Fazl b. Şâzân el-Ezdî en-Nisaburî. *el-İzâh fi'r-red alâ sâiri'l-fırak*. Thk. Celâlüddîn el-Hüseynî el-Ürmevî. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-'Arabî, 1971.
- Hakyemez, Cemil. *Gaybet İnanıcı ve Şiîlik'teki Yeri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Hakyemez, Cemil. "Ehl-i Sünnet'in Şiîlik Algısı ve Temel Etkenler". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 6: 2 (2013): 173-194.
- Hakyemez, Cemil. "Şiî İmâmiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008): 7-36.
- Halebî, Ebü's-Salâh. *el-Kâfi fi'l-fıkḥ*. Thk. Rızâ Üstâdî. İsfahan: Menşûrâtü'l-mektebeti'l-İmâm Ali, ts.
- Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye. "Kitâbu'l-İrcâ". *İlk Mürcû Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ* içinde. Çev. Sönmez Kutlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997): 324-331.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdurrahmân b. Muhammed b. Osmân. *Kitâbu'l-İntişâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî*. Beyrut: el-Matbaatu'l-kâsûlîkiyye, 1957.
- Hortaçsu, Nuran. *Ben Biz Siz Hepimiz (Toplumsal Kimlik ve Gruplar Arası İlişkiler)*. Ankara: İmge Kitabevi, 2007.
- Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2009.
- <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/tarih/0226.htm> (Erişim: 01/08/2018).
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *Kitâbu'l-faşl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl*. 5 Cilt. Lübnan: Dâru'l-ma'rife, 1986.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Thk. İbrâhim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997.
- İhsan İlâhî Zahîr. *eş-Şîatu ve's-Sünne*. Lahor: İdâratü tercümânî's-sünne, 1976.
- İlhan, Avni. "Gaybet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 410-412. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tabşîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciyeti an fıraki'l-hâlikîn* Kahire: Matbaatu'l-envâr, 1940.
- Kâdî Abdülcabbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcabbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*. Thk. Abdulkerim Osman. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye, ts.
- Kâdî Abdülcabbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcabbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (fi'l-imâme)*. Thk. Mahmûd Muhammed. 2 Cilt. Kâsım. b.y.: y.y., ts.
- Karaman, Hayrettin. "İmâmiyye". *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayınları, 1999.
- Karayılan, Şehrazat Zengin. *Şia Kelamında İlahi Sıfatlar*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2010.
- Kerâcîkî, Ebü'l-Feth Şeyh Muhammed b. Ali b. Osman et-Tarablûsî. *Kenzü'l-fevâid*. Thk. Abdullah Ni'me. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1985.
- Keskin, Halife. *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Kummî - Nevbahtî. *Şîi Fırkalar*. Çev. Hasan Onat - Sabri Hizmetli - Sönmez Kutlu - Ramazan Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim. *Tefsîru'l-Kummî*. Thk. Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî. 2 Cilt. Kum: Müessesetü dâri'l-kütüb, 1984.
- Kutlu, Sönmez. "İlk Mürciî Metinler ve Kitâbu'l-İrcâ". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997): 317-331.
- Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Ya'kûb. *Uşûl el-kâfi*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2005.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed'ü ve't-târîh*. 6 Cilt. b.y.: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân. *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-Bida'i*. Thk. Muhammed Zinhum Muhammed Azb. Kahire: Mektebetü medbûlî, 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan b. Ali. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinu'l-cevher*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 2005.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan b. Ali. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. Thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî. Kâhire: Mektebetü'ş-şarki'l-İslâmiyye, 1938.
- Nâşî el-Ekber, Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Şirşîr el-Enbârî. *Mesâilü'l-imâme*. Thk. Joseph Vann Ess. Beyrut: Dâru'n-neşr, Beyrut 1971.

- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl. *Kitâbu'r-red alâ eehli'l-Bida'i ve'l-ehvâi*. Thk. Seyit Bahçivan. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Neşvân el-Himyerî, Ebû Saîd. *Hûru'l-îyn*. Thk. Kemâl Mustafâ. Sanaa: el-Mektebetü'l-Yemeniyye, 1975.
- Nu'mânî, İbn Ebî Zeyneb. *el-Gaybe*. Thk. Fâris Hassûn Kerîm. b.y.: Dâru'l-cevâdîn, 2011.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu, 2012.
- Râzî, Fahreddin. *İ'tikâdâtı fraқи'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. Thk. Muhammed el-Mutasım Billah el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'Arabî, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *Muḥassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahḥirîn*. Kahire: Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîḥu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-'Arabî, 1999.
- Râzî, Fahreddin (606/1209). *er-Riyâzu'l-mûnika fî-ârâi ehlî'l-ilm*. Thk. Esad Cuma. Tunus: Külliyyetü'l-âdâb ve'l-ulûmî'l-insâniyye, 2004.
- Ressî, Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil. *er-Red 'ale'r-Râfıza*. Thk. Hanefî Abdullah. Kahire: Dâru'l-âfâki'l-Arabiyye, 2000.
- Süleym b. Kays. *Kitâbu Süleym b. Kays (Esrâru Âli Muhammed)*. Thk. Muhammed el-Bâkır el-Ensârî ez-Zencânî. Kum: Matbaatu'l-Hâdî, 1999.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *Kitâbu'l-milel ve'n-nihâl*. Thk Muhammed Seyyid Keysânî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1975.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *Nihâyetü'l-eḫdâm*. Thk. Alfred Guillume. London: Oxford University Press, 1934.
- Şehristânî, Hibetü'd-Dîn el-Hüseynî. "Mukaddime". *Şîi Fırkalar*. Çev. Hasan Onat - Hasan Onat - Sabri Hizmetli - Sönmez Kutlu - Ramazan Şimşek. 11-25. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Şen, Ziya. *Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Şerif el-Murtaza, Ali b. Ebü'l-Hasan. *el-İntişâr*. Thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1994.
- Şerif el-Murtaza, Ali b. Ebü'l-Hasan. *el-Mukni' fi'l-gaybe*. Thk. Seyyid Muhammed Ali el-Hakîm. Kum: Müessesetü âli'l-beyt, 1995.
- Şerif el-Murtaza, Ali b. Ebü'l-Hasan. *eş-Şâfi fi'l-imâmeme*. Thk. Seyyid Abduzzehrâ el-Huseynî. 4 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sâdık li't-tibâa ve'n-neşr, 2004.

- Şerif el-Murtaza, Ali b. Ebü'l-Hasan. *Resâilü'l-Murtazâ*. Thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. 4 Cilt. Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1985.
- Şerif el-Murtaza. *el-Fuşûlu'l-muhtâra*. b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1992.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Numân. *el-Mesâilü'l-'Ukberiyye*. Thk. Ali Ekber el-İlâhî el-Horasânî. b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1992.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Numân. *el-Mukni'a*. Thk. Müessesetü neşri'l-İslâmî. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî li-câmiati'l-müderrisîn, 1989.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Numân. *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*. Thk. Rızâ el-Muhtârî. b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1992.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Numân. *Evâilü'l-makâlât*. Thk. İbrahim el-Ensârî. b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1992.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Numân. *Hikâyât*. Thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî. b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1991.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Numân. *Taşhîhu'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*. b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî lielfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1992.
- Şeyh Müfîd. *el-İhtişâş*. Thk. Ali Ekber el-Gıffârî. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 2009.
- Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî. *Kemâlü'd-dîn ve temâmu'n-ni'me*. Thk. Hüseyin el-A'lemî. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1991.
- Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *el-Mukni'*. Thk. Müessesetü'l-İmam el-Hâdî. Kum: Peyâm-ı İmam Hâdî, 2005.
- Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Emâliyü's-Şadûk*. Thk. Hüseyin el-A'lemî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2009.
- Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *et-Tevhîd*. Thk. Es-Seyyid Hâşim el-Hüseynî. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1430/2009.
- Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Kitâbu men lâ yahzuruhu'l-fakîh*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbûât, 1986.

- Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî. *Risâletü'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*. Çev. E. Ruhi Fığlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Tabersî, Ebû Ali b. Fazl b. Hasan. *Mecme'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'ulûm, 2005.
- Toru, Ümüt. *Eş'arî Makâlât Geleneğinde İmâmiyye Algısı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan. *Tehzîbu'l-aḥkâm fi şerhi'l-muḥni'a li'ş-Şeyḥ el-Müfîd*. Thk. Muhammed Cafer Şemsüddin. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ârif li'l-Matbûât, 1992.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan. *el-İstibşâr fi mâ uḥtilife mine'l-aḥbâr*. Beyrut: Menşûrâtu müesseseti'l-a'lâ, 2005.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan. *İḥtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl (Ricâlu'l-Keşşî)*. Thk. Cevâd Kayyûmî el-İsfehânî. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 2006.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi turâsi'l-Arabî, ts.
- Üzüm, İlyas. "Mücessime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 449-450. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Yapıcı, Asım. *Din, Kimlik ve Ön Yargı (Biz ve Onlar)*. Seyhan: Karahan Kitabevi, 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Teşbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 558-560. Ankara: TDV Yayınları, 2011.